般若文库系列 9

辩 答 日 光

全知麦彭仁波切　著

智圆法师　译讲

免费结缘，非卖品，
禁止用作任何商业用途。

目　录

辩答日光论选要……………………………………1

第一篇　如何解释胜义非心境……………………………1

第二篇　自证抉要……………………………………12

辩答日光论选要讲记………………………………23

第一篇　如何解释胜义非心境…………………………23

第二篇　自证抉要……………………………………119

辩答日光论选要

全知麦彭仁波切　著
智圆法师　译

第一篇　如何解释胜义非心境

答复上说不受违害之理：虽然就有、无二现之心区分其行境差别后阐述，无有过失，但按前代未改论文的方式而讲解，与其他讲法关要相同，各自所许宗义无有过失而能成立，故见无正理可破。

关要如何相同？即：名言中安立现证胜义之心，各宗都有此，勿需多言；此心无二现之特相，各宗也承许故。现证胜义之心，若衡量其自相，则无境相显现及观待境之心相而绝离戏论，对于此心难以名言如实思维，是说此故。不然，若在泯灭二现的心自前，仍许有境及心相，又岂能成立无二现？若实有二，而仅在其前未现，则不成如实证得实相之心，实相、现相不同之故。是以当知，诸法从本以来于离言真如自性中无二而住，然由迷乱力未如是证得，以修习正道力净除后，时乃现见。

是故，诸经论中，按名言说到胜义是所知、为境等一类文句，又相合定中无分别智的现证，说无有一切知、所知、境、有境等戏论网、离绝言说、唯以自内证智所证的甚深义，若不能如各自密意而安立，于圣教仅持一方，则如同《庄严经论》所说“如文取义时，师心退真慧，谤说及轻说，缘此大过生”。其过即是：或以胜义非境之故，许彼非所证及无抉择；或于不可思议之义，以寻思心遍思维后，以如此方式而诠说离绝戏论的真如义，由此佛所说一切关要都将失坏。以此，虽表面上如何善说，但已失坏大乘关要，如在已断命根的尸身上做装饰般，于圣教不成实益。对此，雪域前、后代诸智者的密意应持一致。

此中胜义分为二种：一假；二真。前者一概是心之行境，即彼唯是所计实空分，故唯是心之一分——分别意识之境。虽不是真实胜义，然成为趣证胜义之门，以此诸论立名为同分胜义或假胜义。如是二谛分中的一分——实空与缘起现相二者，唯是所计分为别别，如同所作与无常在物体自体上无别般，空、现当体无别之自性、不住任何边、无改本性之实相，则称为二谛无别或双融。如《五次第论》所说：“显现与空性，了达各分已，若时融为一，于此说双融。”于二谛无别、离绝言说、各

别内证的真如中，二谛将成一性。

如是由二谛各分，虽为别别，然若成“一”之自性，名言中则称为胜义性，如说“亲见胜义性诸圣者”等。对此以诸多异名宣说，凡是真胜义、究竟实相、胜义谛、空性、真如、实际等都是表诠此。而有法各自上唯遮实有的这一分，虽列入于胜义中，然非究竟胜义，因其是无遮分、唯遮遣、唯分别影像、唯少许法故，不堪成为不住一切边之法性、超出遮立戏论者、无分别之行境、一切诸法之真如性。

因此，对于“是否是心的行境”作观察等时，是说真胜义，对于假胜义说则无意义。即假胜义本是初业者渐趣空性时，仅在分别前安立，此外在如圣者远离分别、定中智慧双泯心境的心前，岂有彼驰骋的机会？如同转轮王座上乞丐无权安住。

其义如何？即在圣者学道定中无有显现、隐没心境而现前空性之时，其前既不显现有法瓶等，也无取著所遮的谛实相，则彼无实分如何成为境呢？所谓无实相状之境，是观待遮遣所遮之实有后，方现识前，不可能以自在立出的方式而显现，因为：若不观待有法和所遮而现境，则是自性成立胜义，便成他空、应被遮除。此外若说由观察胜义之比量或现证胜义智慧，也得到“境的

体性是此”而见，如是极力承许，那如何遮破他空呢？因其自意实际也是在按他空而安立，只是不自知而已。是故由圣智无有分别，见胜义自相是于无一切边的二谛无别离言实相，以无二方式而见。如是胜义也仅是立一“是心之境”的名言罢了，此处不必观察它，无疑之故。何以故？此处是为现证胜义而抉择胜义时故，“名言中亦非境者”谁也不能了知故，不能抉择彼故。虽说到了胜义非心境，然不会理解成遮止“名言中假立彼为境”。

此时又想：那是怎样呢？回答：在抉择胜义而以理建立实空时，对于宗义——空性取所缘行境后，难证离绝戏论的胜义，故作此说。就如同说虚空无所见时，对世间中的目视虚空，不需说连此点亦无，也不需说有，不说也明知故。因此，世间中虽说“注视虚空”，然以虚空全无色故，是说无所见义。如是胜义，无有所缘境，故说胜义非心所取之境。经中以“有情自言见虚空”、“见胜义即无见”等而诠表。《宣说菩提分经》云：“文殊师利！谁于诸法平等、无二、无别而见，即是正见。”《中论》云：“自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相。”又说：“诸法实相者，心行言语断，无生亦无灭，寂灭如涅槃。”《罗睺罗赞般若母》云：“无可言思般若度，不生不灭虚空性，各别内证智行境，三世

佛母我敬礼。”等，如是而说。此是说甚深义，不应怖畏而出不敬之语。否则，仅显露自己内心之意外，谁也无力否认殊胜胜义，且将产生违逆大乘法无量过失。

如是离戏实相，真实中无有所缘境，那将如何亲证呢？《入中论》云：“不生是实慧离生，此缘彼相证实义，如心有相知彼境，依名言谛说为知。”即如此说，在从本以来离绝戏论的实相境中退尽一切戏论网的智慧，乃是无有境与有境二者而光明、极难诠表的自性。以上述之义，故作是说：“胜义非心境，心者是世俗”。此即宣说：胜义本非心之行境，何以故？因自前有行境之心者，许为世俗有境。如是即说明：“胜义者，离一切所缘行境；未离如是行境，则成世俗”。以此，“以无二现之心现证”，并非仅仅表面上言说，实已抉择无有二现而亲证的方式故。对于欲知胜义者，此极关要。未如是知而说“以无二现之心所亲证境，即是胜义性”，然仅此点自证识亦有，他论中承许故，将不成极致抉择胜义。因此，“前句是立宗、后句为能立”乃印度诸释所说，是说甚深义故，极为应理。

如是，以有相的所缘行境之心——世俗者，不能衡量胜义自相，说此亦无过。即：自前有相的行境之心，未远离二现戏论之故，于亲证胜义，全无心与境相，或

无取与能取自性，是说此义。如是以观察实相正理也能证成故。

此外虽承许:“若是世俗谛,则以彼不能衡量胜义”,但于此宗并无“胜义谛成毕竟无”、“无二谛别别安立”及“胜义成非圣者能量”等任何过失。因为：总凡安立二谛的方式，诸大经论中说有二种不同轨则，是何者呢？(一)观察实相胜义量和观察现相名言量所得之义，分别立为二谛；(二）实相、现相不同的境与有境，立为世俗谛；实相、现相相同的境与有境，立为胜义谛。如是二轨中，彼宗许后轨故。其义为：凡世俗谛，定不能衡量胜义故，然不成量彼之心及胜义毕竟无，以智慧是胜义有境，又成具胜义谛名者，以此成立故。此宗也许二谛是“遮一之异”。

因此，若不知诸大承许的差别，则定遭致不谙如海宗义、偏执一隅的井蛙之诮，于智者殊非庄严。如是承许，也与月称菩萨所许极其相同。如云:“由有支所摄的染污无明增上之力，安立世俗谛。”又说:“见彼虚妄，及见胜义真实。”与此关要一致。而如此说，真实义中寂灭境与有境等一切所缘行境的胜义自相，欲宣说彼时，说其非圣智之境也无相违。经中也说:“真胜义谛，超过具一切胜相一切智境。”又云:“是身语意所行境性

者，则彼不入胜义谛数，成世俗谛性。”又如经云:“胜义谛者，尚非心识所行，况复文字。”等。若对此等说法，心想:“一切所缘既已退尽，有何所证呢？”不应说此未现离戏方而仅显露自己内心意想的文句，自诩秉持甚深经藏，此唯以有违甚深法义的自过，暴露人前。

若对演说无缘、离戏等，都加以谛实、胜义等简别后，实际唯以寻思者心中所易现者来释经续一切诸义，此诚属不应。大乘经不共所诠义并非寻思所能思议，超越情量的胜智行境尽皆沉没已，唯以分别识所行境为了义，此是否为奉事大师和圣法？还当深思。

为此之故，在我这等寻思者的观察前，虽也现出种种知境，然每当略作论释时，对彼等论义如此解释，除依照昔日具眼诸大德所说而秉持外，于彼明明未说者，丝毫也不得自创新说——我是如此甚为殷重而考虑的。

世亲阿阇黎曾云:“大师世眼久已闭，堪为证者多散灭，不见真理无制人，由鄙寻思乱圣教，自觉已归胜寂静，持彼教者多随灭，世无依怙丧众德，无钩制惑随意转，既知如来正法寿，渐次沦亡如至喉，是诸烦恼力增时，应求解脱勿放逸。”忆及此语后，我也唱和一偈:“为时逼迫如我者，已说深义知音稀，然佛知我心意净，心向大师与圣教。”

如上所述，对于“胜义非心境”见如此承许故，不见有任何违害。譬如你说“胜义非二取识之境”，对此说“以二取识抉择胜义定不应理，非其行境之故”时，承许加简别为“胜义自相非二现妄心之境”，如此宣说则无过。如是解说“胜义非心境”，实际也是说全无境与有境之见而亲证，不成否认一般所说的“是境”之义故。随作何说，若不依文而依义，则说所许相同。

因此，若说“观察胜义谛是否是所知时，与观察胜义中有无时，二者未作区分”，亦属无义。以此处说“非境”和观察胜义中是否是境后说“非境”，成一关要故。其义如何？若以观察胜义之识进行审察，则不成立胜义是境。如是以观察胜义之识及亲证境之实相完全相应的胜义有境——圣智，都得不到“见境之相”，因胜义中如何抉择彼，需以现证胜义之智衡量彼故，胜义中若观察，不可得境，如是以亲证胜义智慧亦不见境相，二者要点一致故。

因此，如若否认“胜义非心境”此一关要所许，则成已许胜义中真实性有所缘义。如是抉择胜义与圣智亲见的状况，说其关要为一，对此斥责未分时位，颇显粗劣。如同《宝积经 · 菩萨藏》所云：“胜义中圣者慧及智前，任何法若知、若断、若修、若当现前，全无所住。”

月称菩萨言“依名言谛说为知”，也间接显示了真实中超越证及能证名言。《显句论》云：“诸圣者之胜义，是无所说故，（胜义中）无有何者为应理、非理，对此岂有戏论？”《入中论自释》云：“今当说胜义谛。然胜义谛非言说境故，非分别境故，不能直接显示，当以闻者自能领解之譬喻明彼体性。”又云：“天子！真胜义谛不能显示。何以故？以一切能说、所说、为谁说等法，于胜义中皆是无生。诸法无生故，无可宣说。”又云：“是故缘真实义之智，全无有性、无性，自性、他性，实、非实，常、断，常、无常，苦、乐，净、不净，我、无我，空、不空，能相、所相，一性、异性，生、灭等差别，以彼自性不可得故。如是思择真实义时，唯诸圣者方是正量，异生则非。”《入中论自释》又云：“由此无欺诳故，是胜义谛。此唯是圣者各别内证。”如是所说般，一般凡有承许，则按二谛随一承许，别无其他，然而此处非仅如此粗义，若知有极细精义，则具大义。

以上说为例后，对自、他宗寻求真谛的众人，因饶益之心再稍作解说：

初业者依据正理已断定“法无自性”，及（从内心）现出“彼无自性与缘起为一义”后，专于现空双融状如水月之殊胜定解策发精进，此为至要，故当依彼而串习。

其时所解悟者与诸法实相为近似，然未超出分别相状之境——仅为同分胜义。对此，不应教导："唯此即是般若波罗蜜多，此外再无究竟。"若如是教导，则对唯是识之行境、似现的般若持为了义，尔后对全无分别的智慧——真般若之义不得趣入，且对入彼之正道——于无所遮立之义无改而安住修等，因背离之故，乃至爱重未舍自见，离戏真般若将不于心中生起。

是故，以带有定解"缘起法无自性"之相状的心，虽见诸境相犹如水月，但也只是与圣者后得如幻定解相似，此仅是近似真实义的正见。还需想到：定中的行境是离绝戏论、超出言思的真实胜义本面；与亲证此义相似，有对离言胜义实相、喻难诠表的各别自证之义，生起知解与觉受。

若作是念：如是实相乃是圣者智慧内证之境，于凡夫前毕竟不容现。回答：现证真实胜义自相，除圣者外定非凡夫，然以凡夫定解，对离言实相总相分有知解及觉受。对此，显教称为"顺法忍"，密教则称为"喻智慧"，无论如何，实际即是与究竟胜义近似之识。

如是"现出彼离戏近似分"仅仅由观察定解也能引发，然成极久耽延，此亦需联合积集殊胜资粮的门径而得以生起。若依止密乘殊胜方便、特别是依直指心性要

诀而正中要害,则以窍诀力也有仅凭少力,而速获亲证。

如是，于实相生起觉受时，其人若由先前闻思的观察，对空性缘起无别之义引生殊胜定解，想其从前观察时的觉受，及今不依观察、了无执著自住时的觉受，此二者以“空性缘起无别之实相”为境虽无差别，然观察时的彼者如闭眼后心中作意面前事物；无执著时，则如开眼后亲视彼物，有此差别。对此自领受时了无执著的体会，随作任何破斥，也将如同亲尝的糖味，任由余人说为其他，也不生起疑惑。

宿世于实相少有修学,未以理引生定解或不具要诀的众人，纵然心无改而住，也无任何“知此、生彼”，如此岂能稍许趣近离戏之处？而由观察实相义已臻圆满，或以安住方便之要诀，当显一时顿离一切边的明现智慧。

如此以定解解了真实胜义，也需总的立为“悟得胜义”。即如同以理认知有前后世、以教了知有业果、以烟因了知有火等一切比量，虽是以总相方式了知境，然也需安立彼等了知彼境般。

文间偈云:

吾饶益心所出语，尽皆正直无倒视，

如来密意甚深义，愿汝无难顺利知。

第二篇　自证抉要

一般而言，中观应成派承许六识聚及未建立自证识等，明显见于彼论，然而为何仅以彼论中未在名言中承许，就必须了知其在名言中无有呢？例如应成派论中无需提出本初心性、大乐等名言，但此等并非名言中不合理。

若说：这两者哪里相同？因为直接明显、郑重地遮遣了自证的缘故，名言中遮自证应是应成派的特点。

驳斥：中观论中虽有细致遮自证，但此等只是胜义中遮，名言中则无法遮，如同他证。

问：何故无法遮？

答：若遮则成名言中也无有，需要如常声、作者自在天等，有被名言量直接违害，而自证不可能有此之故。因此，《入中论自释》所说“若依世间名言增上，亦无以自证为因之念”等义，即如颂中所说“纵许成立有自证，忆彼之念亦非理，他故如未知身生”，仅仅是申明“若以别别自相成立有的前后识，前时纵有自领受，现今亦不能忆念”之理，而“世间名言中有自证”则定无任何能害之理，故仅说此点任何也不成立。

对方回应：此有理据！即承许名言中有自证，应成以自性成立有能作、所作、运作三者，无法避免。

驳斥：这仅是因（理由）不决定的语言。因为所谓“自性成立”在中观此处是指堪忍胜义理观察之法，以此承许不成立自证。但“若名言中自识由自证知，则需要以自性成立能作、所作、运作三者”实无尘许理由，如同他证。

若说：此时就能作、所作、作即能证、所证、证三者不异，尚不得“证”之名言。而若观察自作用于自体转，纵然境与有境别体，也不成自证，而应成他证；若非别体，亦不能自作用于自体转，应成能作、所作、作三者一体之故，如剑不能自割。

答：虽然如此，这如同观察取蓝识与蓝色有隔、无隔，或为前后关系，无论如何不可能有“以此取彼”，然此等观察已成胜义观察，不成世间名言中毕竟无有领受蓝色之识。如是，虽然于自证上无有能作、所作、运作三者各异，但仅仅从“自识最初生起即不成自蔽，而生起领受的明知体性”，对此称为“自证”。世间名言中有此，因为名言中于自识断定只有直接自证与未证二者，此外无它；若许未证，则不得不承许自识于已成为隐蔽。因此，诚如法称菩萨所说：“识所受非余，领受

亦非异，能所无二故，如是自体明。”

《中观庄严论》云：“识者遮六尘，明了体而生，非尘自性者，此即自证识，一体无分者，三体非理故，以彼自证者，非有能所证。”是故，虽不必新立自作用于自心上转，然以此就“自明体性不自蔽，未成自蔽而有明知”，于此识可无害建立“自证”名言。如何呢？即如同对于现见瓶而立“知境”名言，如是自相续中起何识以自己现见而知，对此为何不能立“自证”的名言？因此，“自证”这一点在世间中实为无欺无害而有。

然观察以彼如何自证之义，除了仅是不观察世间共许之外，真实中何者也不可得。而不观察胜义中是否有，从能如显现般安立名言的世间识而言，“自性明了自体”已生之故，称为“自证”。对此，无有所作、能作、运作三者异体故，安立“自”之名言；于此，有以心假立的所作、能作、运作三者故，定可说“证”。即：自他二宗都有“苦乐为所受”、“能受者是心”、“以心直接领受苦乐为运作”三者，在此前提下，谁也难以承认：于正领受乐等的彼心，所受乐等外有异体的能取心，及彼心外有异体的所取乐等。意谓：若乐等所受外另有独体之心，则应成无受之心；若在自取之心外另有异体的乐等所受，也应成无心之受，如此应成等同数论、胜论诸

师所许的乐等为内外之色。

如是，乐等与受彼之心虽非别别，然已有由亲领受苦乐而明知，即学教派者和凡庸共许而由现见成立，对此说为“自证”哪里不合理呢？若不承许此，是说“无有直接亲领受乐等”呢，还是虽有领受然唯是他证领受呢？应审细思量！

如此，凡是对于一切尽所有法的了知，认为“我明知了彼彼义”时，现出某种所知之相，此是就所作业或境分而立名言；思量以何者了知时，认为是以此自心，即是从有境作者分而立名言；心以彼彼无二方式明知而领受彼，此是按运作分而立名言。无有安立如此的所知、能知分的世间识，虽此点亦不容有，谁能说有如此情形？诚应审思！

再者如同梦境、眩翳显现、分别意前的总相也有现似蓝色相之识。对此思量，则以现起“蓝色之相”、“能取彼之识”、“以彼明知彼”此三者之相故，依次可分为所受、能受和领受三分，然而真实义中不应有此三者异体，唯是识自己现似蓝色之相故，成立自证。

未如是知而以粗心向内观视“心如何自证自己”时，尚现不出所证、能证二者之故，何况成立所作、能作、运作三者异体？既连不同分也无别别故，遂认为“心如

何自证呢？”即不能自证。

斥曰：此心也太粗！对此，若有所证、能证异体，岂是自证？适成他证！凡有彼彼境相的一个识体上，有由世间名言假立的能作、所作、运作三分，唯是心粗之故，不知如何趣入观察。如何有的道理，如同上文所述。

总之，此自证实为现量成立，但被宗派观察染污而未生定解之故，只是不取自证的名字罢了。亦即：如若内照细察而思量，于自心上所现的彼彼一切，不必前后轮番而自己明知，并无疑惑，此即是自证现量。本来如此仍说无有自证，犹如手中持物竟说未持而诳语般，堪称稀奇！

如此“虽现量成立其义，然不立彼名”亦有别例。即如：虽现见无有“共总”之牛，然胜论诸师以恶慧仍许牛上具有“共总”；受本是心识体性，以自证领受，然数论师等许为色体。如是，诸外道亦说不容有自证之故，名言中是否有自证乃以理成立之故，仅仅依教作破立无有意义。

若说：既然以鼠咬中毒喻已明示“虽无自证然能生忆念”之理，为何不是名言中也破自证呢？即不可能是建立“胜义中虽无自证而有忆念”之理。如同被毒鼠咬时只领受其咬而未领受中毒，如是往昔能领受之心当时

无有自领受，而后时有取往昔能取之领受心的相状，不是如此阐明吗？如是极为成立，即无有自证而能生忆念之理，非属名言不可。

答：此立量方式看似为名言中遮自证，实际成为胜义中遮，名言中不可能有力遮。如何呢？即如同领受蓝色之识在众人前无诤而成立，彼取蓝色识在世间名言中也无第二领受之识，然以领受蓝色之力而得到“取蓝识”名称，如是后来忆念蓝色境时也应能忆起其有境——取蓝识，即昔日领受时也仅仅是此境与有境二者，如今忆念时也唯是忆念与境相连的有境而已，此是按一个有情的相续而说故。这也仅是不观察时的世间名言的情形，此外若胜义中观察，领受及忆念都不成立。因此，以如此的立量方式，仅有有境取蓝识，在名言中也无有证知或领受彼的单独能取之体，成了如是遮止之义。

设想：若是彼有境之外的独体识，亦非自证，而成以他识证他。此外需承许取识无穷等无量过失。故经部、唯识诸师中无有一人承许如此的“自证”，世间凡庸也不如是承许。因此，中观师做如是破斥应成无关。

答：此是一极需明知的关要。如何呢？即若承许自证为谛实，则仅以无实假立者不堪为自证，且能作、所作、运作三者需由自体成立故，于彼所证——取蓝识需

有独体能证的能取识，然无有此识。即：若观察“自作用于自体转”所施设之义，彼不可得故。若不可得，则说“自证”也仅成名言，而不成胜义。而若有独体识，自证也不应理。如此的自证在名言中亦无，对方也不承许。

如是，仅是就“遮谛实自证”这一点，对于说“二取空之识为谛实”的宗派陈述所害重点，即：“识的能立——自证”与“所立——自明之识”二者唯除假立外，真实中观察此假立之义，丝毫不成，唯是以此理而抉择。与此同类，其他论中所说的遮自证之理，都应如是了知。因此，思维剑等比喻，虽名言中剑也不能自割，但仅仅以此不决定所喻之义在名言中亦无，如以石女儿等比喻瓶等无生。不然，名言中也应成无有“自心现量知自心”。下文当述此理。

因此，所谓的自证义观察时真实中不成立，而依某个遮遣分假立为自证，这样做不仅无损于应成派，且有如妙药般的利益。为何呢？如同所谓“罗睺罗之头”，即承许罗睺罗往昔被截断的头，以饮甘露之力而不死，行走世间，实际对此并无头外的异体之身，然世间立如此名言。又如“石磨之身”等支与有支的名言。此等唯是假名安立，然世间前可立“所作”与“能作”名言，

此是具德月称不共所许之故。立如是名言既可行，立“自证”名言亦无不可，连世间祖辈也有像“现见而领受瓶等”那样，由于“自心明显领受的无欺觉受”而共许承认此“自心知自心”故。

以此《入中论》云：“何故能领受境识，此他性念非我许，故能忆念是我见，此复是依世言说。”同样可说：“何故乐等觉受外，此他取识非我许，故能自证是我见，此复是依世言说。”即按照随顺世间、不观察仅就名言而论，承许自证于此宗也极适合。如《大乘密严经》云：“种种显现即自心，诸有情之自性二，外内及于一切时，似为能所而安住，是以自心见自心，然诸凡夫不知此……”《胜乐密续》等续部亦云：“非尘故自证。”

不然，应成派诸随持者是承许自心现量知自心，抑或不知？若许为知，是自明而知，还是所应知之识与能知异体而知？若是前者，则成自证；若为后者，是需由与所应知之识同时的他识而知，还是由其后生起的余识而知？若不同时，则于当前无境，岂是现量的状况？再者，外观识与内观识是否轮番生起等，都需安立。若同时，也有如是二心，以何者而知？如《入中论》云：“未知云有亦非理。”若对所有识，一一各有能取的其他识，则识应成无穷等，有无量过失。连一个单独能取的他识

都不容有，何况多个，不须说故。若无单独能取的他识，则如同眼睛能现见瓶等却无力自见般，自识在自前不明现后，对自心上所起的诸分别是否为彼彼，以现量不能如是得知。然而对自己起了何识不需观待因而自得决定，此是以何者呢？需观察后再说。

若思维后说：不必如此过细观察。

驳斥：对此“以自己知不知自心”的提问，纵然应成派论师也应答复，而且问“如何知之相”时，也应回答故。若无自证，则成自识与他识的知相无别等，并非不需遮遣。即：于佛教中成为开演名言理一切智者顶严如意宝的具德法称菩萨，如是做了观察，对于其所许心要的自证，名言中也如石女儿般遮遣的众人，对此应作如理回答。仅凭口说：“我等随持应成派之故，虽未说道理，然由宗派之力，唯立宗为‘无自证’而成立”，如是说不合道理！

此外，若是由“能取分立为自证，然真实义中无有能作所作异体之故”，遂判为不合理，则名言中也应承许无有同体相属，即“自与自相属”和“自证自”情形相同故。若同体相属不合理，则你许二谛一体也应成名言中无有。再者，“以无有能所的智慧证境”也应成非理了，即：明明境与有境不现为“二”，“由彼亲证彼自

体而转”或“于彼前现前彼”则决定不合理，应成等同故；再者，如同对于“作用能在自体上运转”如何观察，也出现三分而不可能出现无分独一，因而说自证不合理般，如是对于无有能所的智慧如何观察，也不出现所取之相，其前若有取境相，则不现前“心离能所”故，也应如是。

阿赖耶也如此，应成派不需承许，然不见名言中遮彼之理，胜义中遮止则不必说。然此理就不广说了。

颂曰：

随净佛语琉璃须弥王，依止诚谛理之风行力，
牵引破立之光围绕日，显此释教四洲成庄严。

辩答日光论选要讲记

全知麦彭仁波切　著
智圆法师　译讲

第一篇　如何解释胜义非心境

两种解释方式在意义上一致

分二段讲解：一、以关要相同成立自宗无过；二、明示关要相同。

一、以关要相同成立自宗无过

答复上说不受违害之理：

“上说不受违害”指对于“胜义非心境”的“心”字，解释为不加能所二现的简别,一概断定胜义并非任何心所行的境，这种解释并不会招致教理的违害。即不会得到“胜义非圣者所证”、“胜义等同不可思议之我”、“无有圣者现证胜义而生起断证功德”等过失。

以下是具体的答复：

虽然就有、无二现之心区分其行境差别后阐述，无有过失，但按前代未改论文的方式而讲解，与其他讲法关要相同，各自所许宗义无有过失而能成立，故见无正理可破。

在《般若品》中，有一开宗明义的偈颂：“世俗与胜义，许此为二谛。胜义非心境，心者是世俗。”对此，藏地前、后代中观论师解释的方式不同。

后代论师认为：前二句是以所知作为二谛的分基，承许所知有世俗、胜义二类，数目决定为二。后二句则是安立二谛的体相。如何安立二谛的体相呢？有能所二现之心的行境或所知，为世俗；无能所二现之心的行境或所知，是胜义。如是将心分为二种，针对二种心的行境差别而安立二谛，这并没有错误。

但按前代论师直接不变动原文而讲解（即解释成：胜义非心境〔为所立〕，心者是世俗〔为能立〕），这与前一种解释在所表达的关要上完全相同，两代论师所许的宗义都能成立。以在关要上相同、能够成立的缘故，见到前代论师的解释并非以正理可破，而是完全正确。

二、明示关要相同分二：（一）提问；（二）解释。

（一）提问

云何关要相同？

对方问：怎么说两种解释所诠的关要相同呢？

（二）解释分四：1、现证胜义之心无有二现；2、实相中无有二现；3、于此无二实相，虽迷乱时未见，然修道后证见；4、教诫应将两种解说持为一致。

1、现证胜义之心无有二现分二：（1）正面宣说；（2）反面证成。

（1）正面宣说

即：名言中安立现证胜义之心，各宗都有此，勿需多言；此心无二现之特相，各宗也承许故。现证胜义之心，若衡量其自相，则无境相显现及观待境之心相而绝离戏论，对于此心难以名言如实思维，是说此故。

首先正面抉择：无论前、后代哪一宗派，都承许有现证胜义之心，此不必多说。而且，此现证胜义之心是以“无有能所二现”为其特有的相状（“特相”指不同于庸常心有能、所二现的状况。“无有二现”，即无有能见所见、能闻所闻、能知所知等心与境二元的妄现，亦称为“能所消亡”或“心境双泯”）。

对于这现证胜义之心，如若排除虚妄的总相不论，唯一衡量自相，则其不存在境相以及观待境相而有的心相。对此寂灭一切戏论的状况，难以用名言（“名言”

即名、词、句、比喻、比量等身口意之行境法）完全符合真相而思维。前、后代论师无论以何种方式解释，所要表达的即是此义。

总之，胜义自相不同于世俗中瓶子等有事和虚空等无事，后者属于有事、无事法的范畴，以成立和遮遣的方式能够了知并宣说其自性，所以是分别心的行境（例如对有事法瓶子，成立其体性不住第二刹那、否认其常住，由此便能了知而宣说它是刹那灭的体性）。然而对胜义空性无法以有、无、双亦、双非四边，或者由成立、遮遣的方式来真实思维和言说，因此特意指出胜义并非分别心与语言的行境。

（2）反面证成

不然，若在泯灭二现的心自前，仍许有境及心相，又岂能成立无二现？

否则，如果在泯绝能所二现、现证胜义的智慧前，仍承许有胜义的境相及现证它的心之相状，又怎能成立无能、所二现呢？

由以上抉择可知，各宗在承许“现证胜义之心无有能所二现”这一点上完全相同。“无二现”这三字要表达的意思就是在现证时没有任何境相以及缘取境相的

心相，由此断定：圣者现证的胜义并非语言和分别心的行境。

2、实相中无有二现

若实有二，而仅在其前未现，则不成如实证得实相之心，实相、现相不同之故。

如果说“实际有能取心和所取境这样的能所二现，只是在圣者根本定位的智慧前不显现”，那么圣者根本位的智慧就不成立是如实现证实相的心，原因是：实际有心、境二相，却没有如实照见。

此处说的“实相、现相不同”是指真实的相与心前所现的相不同，好比海螺的白色与黄疸病患者识前所见海螺的黄色不同。如果心前所现的相并非实相，就不能成立是亲证实相之心。但现证胜义之心不是这种情况。

这一段文是以“现证胜义之心无有二现”为理由，来证成实相中本无二现。运用的是反证法，其理路为：如若实相中有能、所二现，而圣者定中无能、所二现，则应成当时圣者心前的现相不同于实相，故不成立证得实相。而事实上，各宗都承许圣者证得实相，所以各宗在承许“实相中无有二现”这一点上也完全相同。

3、于此无二实相，虽迷乱时未见，然修道后证见

是以当知，诸法从本以来于离言真如自性中无二而住，然由迷乱力未如是证得，以修习正道力净除后，时乃现见。

以“是以当知”承上启下，即由上述“现证胜义之心无有二现”以及“实相中无有二现”这两点，应当认识到：

诸法本来无有能、所二相，安住于远离言诠的真如自性中（此即胜义实相）。但凡夫以心识迷乱的力量没有如是证得，反而现起客尘——能、所二现（此即世俗现相）。依靠大乘资粮道和加行道中，缘于无有二现的胜义真如数数闻思、修习教义，至见道位以根本智净除迷乱的客尘障垢时，便现见到无有二现的胜义实相。

现证之时，无有能所二现，此无所见的“见”在名言中称为最殊胜的“见”，因为此时现相与实相已成相同，再没有更殊胜的见了。

以比喻抉择：海螺原本是白色，好比实相中本来无有能所二现；患黄疸病者以错乱因不能见其真相——白色，反而现起妄相——黄色以及取黄色的颠倒心识，好比众生以迷乱力未证无二现的实相，反现起二现虚妄相；黄病患者通过服药等的治疗，退去黄色幻相及幻觉后，现见海螺的真相——白色，如同以大乘有学四道修

习之力净除二现障垢后，完全现量见到无二的实相。

总之，名言中可以安立胜义为圣者所证之境，也可安立圣者现证胜义而生起断证功德、可以抉择或修习胜义等。这也是各宗一致共许的观点。

4、教诫应将两种解说持为一致分三：(1) 出示经教二说；(2) 指明偏持之过；(3) 教诫应融通一致。

(1) 出示经教二说

是故，诸经论中，按名言说到胜义是所知、为境等一类文句，又相合定中无分别智的现证，说无有一切知、所知、境、有境等戏论网、离绝言说、唯以自内证智所证的甚深义，

是故，在诸多大乘经论中，有按照名言宣说胜义是圣者入定无分别智的所知、所得、境等的一类文句。例如经中说道："世尊见空性、知空性。"又有说道："善男子！若无胜义，则修梵行，徒劳无益。诸佛出世亦无有益。由有胜义，故诸菩萨名胜义善巧。"《入中论自释》中说："胜义谓现见真胜义智所得之体性。"又说："其见真智之境，即是真胜义谛。"又《入中论》说："如心有相知彼境，依名言谛说为知。"《自释》解释其义为："故由假名立为达真实义，实无少法能知少法，能知所知俱不生故（此是由假名安立为'无分别智了达真实

义’，实则根本没有以一法了知另一法的情形，因当时能知、所知都不生起)。”

此外，在大乘经论中，又有相应于圣者入定无分别智如是现证的情形，说到无有能知、所知、境、有境等一切戏论网、远离一切言说、唯以各别自证智所证得的甚深之义。例如《能断金刚经》说：“应观佛法性，即导师法身，法性非所识，故彼不能了。”又如经中说：“如鸟飞越空中迹，智者无说亦无见，如是一切佛子地，尚不可说宁可闻。”“善男子！当知胜义，不生、不灭、不住、不来、不去。非诸文字所能诠表，非诸文字所能解说，非诸戏论所能觉了。善男子！当知胜义，不可言说，唯是圣智各别内证。”

由此可知经论中的两种说法：一是随顺名言，以假名安立胜义为所知、为境等；另一是相合无分别智现证的情形，说到无有知与所知、境与有境等一切戏论网、远离言说、唯一以各别自证智现证的甚深义，其用意是直示现证胜义之情形。所以，一以肯定说，一以否定说，在表达上有两种方式。

（2）指明偏持之过

若不能如各自密意而安立，于圣教仅持一方，

如果不了知以上两种说法的密意是分别按照名言

和胜义，或者分别依于后得位随顺世间及抉择根本定位无分别智的甚深行境而安立，就会对于圣教的两种说法只执持一方面。

也就是说，本来圣教有两种方式：一是肯定的方式，说到胜义是所知、是境等；另一是否定的方式，说到胜义非所知、非境等。每当见到这些说法时，就应当按照它们各自的密意来安立："是所知"、"是境"等，是按照名言而宣说；"非所知"、"非境"或"无所见"、"无所知"等，是按照圣者现证的情形而说。这样才能相合教法的本意，否则只执持一方面而否认另一方面，则会犯以下的大过。

则如同《庄严经论》所说"如文取义时，师心退真慧，谤说及轻说，缘此大过生"。其过即是：或以胜义非境之故，许彼非所证及无抉择；或于不可思议之义，以寻思心遍思维后，以如此方式而诠说离绝戏论的真如义，

如果对"是境"、"非境"等的二种说法，只偏颇地执持一方，那就会像《大乘庄严经论》所说：对于世尊的语言，依文取义或不通达密意而颠倒取义时，唯一听信自己的分别心、执著自己的想法一定对，则会退失真实智慧，导致说出许多诽谤或轻视佛语等的言论，产生

谤法等的极大罪过。(“师心”，指以心为师，《四十二章经》云：“慎勿信汝意，汝意不可信。”可见凡夫之心不足为凭，而愚人却自以为是，这叫“师心”。)

而此处的偏颇执持有如下两种情况：

第一：以经论中说到“胜义并非语言、现量、比量等有境心识的行境”作为理由，就认为胜义并非所证之法，以及对于胜义不可能以了义经教、观察胜义的正理以及譬喻等做出抉择。

例如：有人在见到“是法非思量分别之所能知”、“胜义非语言能诠”等文句时，单方面地执持“不可知、不能诠”这一点，否认能以闻思教理而抉择胜义的体性，甚至放弃修持趣证胜义的方便法门；认为“胜义不在语言文字上，因此不必学习教法”，或者“胜义无修无证，不必用功修行”等。

第二：以经论中说到“证知胜义、抉择胜义”等为理由，一向执持真实胜义是可以用心辨别、抉择、串习的，因而对于不可思议的胜义，以寻思心运用圣教、正理、譬喻等多次思维后，就以妄执的一套来诠说远离一切戏论的真如义。

这就成了荒唐的事！本来以思想行不到的，却摆弄成是分别心能达到的法；本来胜义不可言说，却将它编

织成可言说的法，按照自己的臆想来讲解。

由此佛所说一切关要都将失坏。以此，虽表面上如何善说，但已失坏大乘关要，如在已断命根的尸身上做装饰般，于圣教不成实益。

“由此”就是由以上两种偏执。其结果是失坏“佛所说一切关要”，即失坏基、道、果的一切关要。“失坏”有两种：一、以“胜义非心境”为理由，移至名言上说“胜义非所证、无可抉择”，由此失坏了名言中建立基道果的关要。原本于名言上应安立基为胜义实相，道是缘胜义实相而抉择、修习，果为现证胜义实相；如若否认胜义可证、可抉择，则堕在断见中，既不会对基的胜义实相由抉择而引生定解，也不会安住在定解中由修习空性之道而现证实相，更没有现证实相后净除习气而现前法身智慧、究竟成佛，因此失坏了一切关要。

二、把名言上说的“胜义是所知、是境”，移至胜义自相上，将原来离戏、不可思议的胜义变改为分别识前的影像，由此失坏了“胜义超越语言和分别识行境”这一关要。其造成的后果是依识不依智，将仅仅是识之行境的相似般若持为了义，以此不能趣入无分别智——真般若之义。

（3）教诫应融通一致

对此，雪域前、后代诸智者的密意应持一致。

对于“胜义非心境，心者是世俗”这两句颂文，雪域前代和后代诸智者的究竟密意毫无差别，应受持为一致。

总之，要辨明胜义并非有所缘行境的一种所证，但按照名言来说，其是无分别智的所证之境。换言之，乃至还停留在有“以心缘是此、是彼”、“以语言说是此、是彼”等时，都是世俗的有境，而不是胜义的有境；何时现证了不可言说、无有所缘的胜义法性，名言中则将其称为“胜义有境之智慧”。

识别真假胜义

分三段讲解：一、假胜义的体性和名称；二、真胜义的体性和名称；三、认证假胜义不是真胜义。

一、假胜义的体性和名称

此中胜义分为二种：一假；二真。前者一概是心之行境，即彼唯是所计实空分，故唯是心之一分——分别意识之境。

就诸法的究竟胜义实相而言，并没有什么胜义的种类，唯一是平等一味的真如法性。然而，针对不同的根机、阶段等，可将胜义分成两种，即有边实有空的单空——假胜义和远离戏论、现空双融的法性——真胜义。其中前者假胜义的体性是遮遣生、住、灭的无生、无住、无灭这一分单空，它一概是分别心的行境。即仅是以分别心遮遣生、住、灭等实有而安立的单空分的缘故，是心王、心所诸差别法中，心王的一分——第六分别意识的境。由此便知，若未以分别识安立，就没有这个东西，也就是说除了只是识所缘的总相外，并没有一种自相之境。

所谓的假胜义，就是对于人否认有人，对于物质否认有物质，对于心识否认有心识。像这样，对于显现否认的“此无”、“彼无”等，一概都是心之境。“心之境”三字是对假胜义体性的认定。言外之意是“胜义非心境”。

“即彼唯是”等是进一步的阐述。“唯是所计实空分”，指内心认为无桌子、无身体、无心识等，只是心识所计的“无实”这一部分。以此缘故，假胜义只是心王、心所诸多差别法当中的一小点。哪一小点法呢？只是第六意识的一个境相。也即在诸多的心王、心所法中，

属于八识心王；在八识心王中，属于第六意识；在第六意识中，属于分别意识；在分别意识中，属于它的一个境相。由此就认识到假胜义只是这么一点东西。

刚才讲到的第六意识有分别和无分别两种。所谓“无分别意识”，比如他心通的意识，并没有起念分别，但心前现了他心的影相。这不是通过眼等前五识来取境，因为前五识的境是色、声、香、味、触五尘，而不是他人内心的相状，所以是由第六意识见知他心。但当时的状态不带分别，故属第六无分别意识。又如梦中显现的高山等也是无分别意识的行境，梦中前五识不现行，一切境相都是第六意识的行境，梦里显现高山等时不带分别，也属于无分别意识。相对而言，梦中的种种起心动念则是分别意识。还有四种现量中的意现量等，都属于无分别意识。

而假胜义应当界定在分别意识上。也就是通过抉择一切现相虚妄不实之后，第六意识分别的“此无”、“彼无”等境相，就是“假胜义”。

从“唯是分别意识之境”可以看出是假胜义。因为只是分别识的行境、不是离一切戏论的胜义。既然是分别，就有戏论，或者说仅是分别识的行境、根本不是无分别智的行境。

金刚句的每个字都要注意领会。比如既然说“唯是所计的实空分”，那就不是离一切戏论的大空性；“唯是心之一分”，就不是周遍一切法的法性；既是“分别意识之境”，则不是无分别智之境等等。

虽不是真实胜义，然成为趣证胜义之门，以此诸论立名为同分胜义或假胜义。

这所计的“谛实空”一分虽然不是离一切戏论的真胜义，但因为它是初学者趣向证悟真胜义的方便之门，因此中观自续派的很多论中，把它立名为同分胜义或假胜义。如《中观庄严论》中说：“与胜义同分，故亦名胜义。”

所谓的同分胜义，是指在某点上与真实胜义相同。哪点相同呢？在“否认有边”这一点上相同。真胜义原本离一切边，当然离了有边，而假胜义也否认“有”边，因此有相同处。另外在“能对治执著诸法实有”这点上也有相同处，因此称为“同分胜义”。

然而，为何说它是假呢？

如上所述，这只是意识的境，是由分别心立出来的。既然由心立出，就不是真实。因为以心假立、造作才有，否则就没有，所以它是虚妄的法、不是胜义，故称之为“假”。或者，圣者现证的胜义不是这个东西，因此是“假”。

二、真胜义的体性和名称

如是二谛分中的一分——实空与缘起现相二者，唯是所计分为别别，如同所作与无常在物体自体上无别般，空、现当体无别之自性、不住任何边、无改本性之实相，则称为二谛无别或双融。

对于“如是”等一句，要认识到二谛是如何成为不同两分；对于“如同”以下一句，要知道为什么二谛本来无别。

“二谛分”指分别识所取的世俗、胜义这两分。其中一分是缘起现相——此法是因缘生的现相、彼法是因缘生的现相；另一分是实空，亦即此法无谛实、彼法无谛实或一概无谛实。认为在任何一法上都有这两分。

那现和空又怎么成为别别不同的呢？这不是万法自身体性上有的不同两分，而仅仅是分别识所计的现分和空分别别不同。关键先要摸清楚分别识运作的方式——它是怎么运作、怎么取境的？之后对于假胜义是什么、分开二谛是怎么回事、怎么是“二谛不同分”等等都会一清二楚。因为这些是分别识做出来的，佛说“二谛”也是在众生分别识上做个方便，在它上面施设现和空的二谛。

其实，在一刹那中分别识只能取一种境，不可能一

时取两种相违的境。比如第一刹那取一张桌子的相，这时有桌子的形状、颜色、高度等，现起了桌子的相；后一刹那，又取桌子的形状、颜色、高度等了不可得。前面分别的是“有”相，后面分别的是“无”相，刚好相反，怎么能同时取到呢？所以分别识缘取的“现”和“空”这两分就成了两刹那不同的相，当然就是两个他体的法了。又如银幕上的前一幕景象和后一幕景象互为他体。以上即是“所计分为别别”的意思。句中的“唯”字非常关键，在于强调只是分别识做出来的事、与诸法实相无关；并不会因为第六意识分别时现与空成了分开的两分，就成立诸法体性上真正有分开的现空两法。

再举例解释：譬如对眼前的高楼，分别意识先是取高楼高大的相，这是取“现”分；然后取高楼全然无有，这是取“空”分。两者怎么可能相同呢？所缘取的现不会是空，所缘取的空也不会是现，这就是“所计分为别别”的含义。而这又只是分别识制造出来的事，不是事实，所以说“唯”。

那么，真实的状况是不是现空别别呢？

接下来说：然而真实中现、空就像所作和无常在事物上无别那样，是当体无别的自性。

此处关键先要在比喻上认识“无别”，再类推到现、

空上，就会很快明白什么叫“现空无别”。比喻是获得理解的方便。

例如：陶工做陶瓶，是由泥、水、火、陶工的工作等众缘和合，才做成一个瓶子。这瓶子是不是全体为因缘所作呢？决定是！因为之前丝毫没有它，众缘和合才做出了它，所以是百分之百、周遍到每一个微尘，全部是因缘所作，称为“全体是所作”。第二、这个瓶子不可能住到第二刹那。为什么呢？因为它是因缘所作，在当下显现它的这一刹那，就跟之前的因缘没有关系了，如果它还能安住到第二、第三、第四刹那……那后面的刹那就成了无因生，但这不可能！如果无因能生它，就应当恒时都生它，也就永远没有坏灭之时了，但这和现实中的瓶子坏灭相违。所以，瓶子全体是刹那灭的自性、周遍到每个微尘都是刹那灭的体性，这是肯定的。

既然瓶子全体是所作、全体是无常，这所作和无常有隔离吗？有不同的两体吗？会不会百分之五十是所作，百分之五十是无常？或者所作在东边、无常在西边？都不是！瓶子全体是所作、全体是无常，无二无别。

再举两个比喻，以领会比喻来认识“无别”：

一盏油灯的灯焰既有热性又有明性，是不是全体明呢？决定是！是不是全体热呢？百分之百是！明和热分

得开吗？分不开！这叫做全体明、全体热，全体热全体明。这是事物的当体上不二。

另外一个比喻，我们看到清澈的湖水，是不是全湖的水都湿润呢？百分之百是！是不是全湖的水都光莹呢？百分之百也是光莹！所以是全体湿润、全体光莹。这湿润和光莹分开存在吗？如果两者是隔开的，那在水的全体上，就出现一部分湿润、一部分光莹，但显然不成立。既然在湖水上是全体湿润、全体光莹，那就本无可分，也本无可合，称为本自“无二无别”。

懂得了这两个比喻，再移到现、空上，就能很快认识“现空无别”。以水月为喻，水中现出了明晃晃的水月，是水月作为显现。但去寻找水月时，连一个微尘法也得不到，无论上、下、左、右任何一点上，是百分之百的空性。这不就是全体现全体空吗？“全体现”——水月整个是显现的相，又是“全体空”——水月全体是空性。现和空是分开的吗？不是！既然全体现、全体空，就成了无二无别，叫做“现空无别的自性”。“自性”就是万法原本的体性，不是谁使“现空有别”变成“现空无别”，而是本自如此。

如果懂得了现空无别，就会知道它不住任何边，是远离戏论、也超出思议的范围。对此可以思维、谈论吗？

还是不可思维、谈论呢？其实口所谈、心所思的，无论如何也达不到事物自身。

我们的意识要展开思维、语言要表述，就必然落在有、无、亦有亦无、非有非无这四边上。现在妙了，现、空无别的法是有吗？不能说有，因为它全体是空；它是无吗？不能说无，因为它全体是现；这是有、无并在一起吗？不能说成两种相违体性并在一起，因为它是现空无别；这是非有非无吗？“非有”是无，“非无”是有，非有非无就是亦有亦无，因此也不是。既然它本身的体性不住在意识所缘的任何边上，那么它是什么呢？回答：已经超出思维、语言的范围，到这里已经不是心的境了，所以说“胜义非心境”。

对于这“不住任何边”再作解释。分别心取境时，一定执取一个固定的相。就像手握东西，固定是个瓶，才有手握住瓶；固定是个碗，才有手握住碗。如果毫无定法可得，手握住什么呢？“手握住”是指握住了一个固定的东西。分别心也是同样，当它分别有缘起的现相时，心就落定在“有”边；分别这个相无有时，心又落定在“空”边。假胜义就是这样落于一边；而真胜义不住任何边，无有定相可得，这就让分别意识没辙，无处可攀缘了。总之，只要是“边”，是分别心执为有固定

自性的东西，就会或固定在有上，或固定在无上，或者固定在亦有亦无、非有非无上。而现在现空双融不二，不落于四边，所以就不住在思维、语言所缘的任何戏论边上，称为“不住任何边”。

“无改本性之实相”中“无改”和“本性”要领会。即：会改的不是本性、不改的才是本性。这非常关键！众生心前各种各样的相，刹那间就改变了，这些会改变的哪是本性呢？所以“不改的才是本性”。“不改”是什么意思？就是你堕为凡夫也不会损减它、你成为圣者也不会增加它。无论何时何地、什么情况，都不会改变。所以三世诸佛都说同样的实相法，过去如是、现在如是、未来如是，没有两样。这就是不变的真理！不变的本性实相，被称作“二谛无别”或“二谛双融”。

到此应有所领会。“无别”和“双融”这两个词是针对分别识前的二谛不同分，或分开安立而说的。你能认识第六意识上二谛是怎么分开、怎么隔开不融的，那真胜义的无别和双融马上就能显示出来。前面说过，“二谛有别”指分别意识所计的现分和空分是不同的两种相。无可奈何的是，分别识只能做这种事，只能一次取一个相。你告诉它有个显现的相，它就分别这是“现”；你告诉它观察后了不可得，它又分别这是“空”。分别

意识只能这样轮番，它不可能像无分别智那样，无需轮番、直下现证二谛无别，它没这个能耐。

以上分析的问题，实际就是我们口口声声说的“世俗、胜义”。说得太多，自己都不知道堕在假胜义里，还认为真的有两种谛！如前面所说，我们意识认为的现、空两分，实际在万法当体上无二无别。像所作和无常在事物上无别那样，全现全空，全空全现，这才叫双融。所谓分开的二谛，只是分别识做的文章，而实相是现空本来不二。

如《五次第论》所说：“显现与空性，了达各分已，若时融为一，于此说双融。”

以上内容实际和《五次第论》所讲到的一致。“显现与空性，了达各分已，若时融为一，于彼说双融”，这是分两步走：一、首先要知道什么叫显现？什么叫空性？对这两点了解到位。“显现”是心前现出的相，是由因缘和合而现的相。这不仅有青黄赤白、长短方圆等，而且有其特有的作用。同时也要辨明：真实中这现相有自性吗？如果有自性，那就是实法；如果无自性，那就是空性。就好比见到水月，既要认识有个现的水月——圆圆的、亮晶晶的、在河的什么方位等“现分”，又要思维：这所现之相是否有真实的自性？是否能得到？认

识到它不可得，就是了知空性。

二、如是对现、空了知各分后，再对“空性和缘起不二”生起正见，于此正见串习、安住，最后在离一切戏论的法界处真实融为一，对此就说是“世俗胜义双融”或“不二”。

如前所述，在事物上无常和所作没有别体，就说是“一”；同样，现、空无二无别，没有分开的两个，说为是“双融”。

于二谛无别、离绝言说、各别内证的真如中，二谛将成一性。

前面在意识上安立的二谛，只是暂时的一种做法。因为这只是方便，不是真实，所以用过之后还要扫除（说法度人很不容易，自己须是明眼人，懂得什么是方便、什么是真实，前一步怎么施设，后一步怎么扫除等等，如此才能接引他人入道）。就像此处，前面说了一个二谛，后面就又来一个二谛无别！由此看来，整天念着“二谛、二谛……”也有弊端，说惯了，就误以为真正有不同的二种谛，根本不记得二谛只是假名安立。

这句里的“二谛无别”，就是因为前面立了分开的二谛，所以接着就要说二谛无别、现空不二了。此法离绝一切言说，舌头到此成无用！没有它可说的份了！舌

头本是听从分别心的，分别心无非是计有、计无、计此、计彼，它只会做这些事。但到二谛无别已是离绝言说，佛法的真实义也就在此！

为什么世尊成道后说“止止不须说，我法妙难思”呢？为什么说“我佛说法四十九年，不曾道着一字”呢？原因也在于此。真实的佛法离绝言说，唯由自己亲证、唯由心地法眼证见，也即“如人饮水，冷暖自知”！在亲证的真如中“二谛将成一性”，即是不可思议的真如。

如是由二谛各分，虽为别别，然若成“一”之自性，名言中则称为胜义性，如说“亲见胜义性诸圣者”等。

这一句给出了“真胜义”的体性。真是对假而说。前面讲分别识所计的二谛——世俗与胜义是不同的两法，而且所计的空分是假胜义，其实这并不是诸法真实的体性。如果在何处这二者已经成了无二的“一”的自性，那么名言中就把这样的体性称为“胜义性”（这才是真胜义；上面所说分别识所计的空分不是真胜义）。就如经中说：“亲见胜义性诸圣者等。”圣者们亲见的胜义性正是具如此体性的真胜义，而不是假胜义。

对此以诸多异名宣说，凡是真胜义、究竟实相、胜义谛、空性、真如、实际等都是表诠此。

对这胜义性，经中用很多不同的名称诠表它。凡是说到真胜义、究竟实相、胜义谛、空性、真如、实际等，都是指胜义性，而不是指分别心所计的“无实”影像。

例如，以“真胜义”诠说此真实性是圣者殊胜智慧的行境或所得之义，不是凡夫妄识的行境。

以“究竟实相”诠表这是抉择彻底、没有更超出其上的实相。也就是说，不像小乘人认为色心二法的积聚和相续是虚妄之相，而最细的极微和刹那是真实之相；也不像唯识师认为识所变现的能取、所取二相是虚妄之相，而能变现的根源——依他起识是真实之相；又不是执取世俗、胜义二谛分开，承许世俗中有、胜义中无。这三种都只是暂时有必要而安立，并未抉择到究竟的实相；究竟实相是二谛无别、远离一切戏论。

又以“胜义谛”表明这是圣者智慧照见的真谛。

又以“空性”表明诸法当体无有生、住、灭等一切相的空寂体性。

又以“真如”诠示此真实性无有任何变易，过去如是、现在如是、未来如是。

又以“实际”表明这是毕竟无有颠倒的真实之际。

诸如此类的一切名称都唯是在诠表真实胜义。

三、认证假胜义不是真胜义

而有法各自上唯遮实有的这一分，虽列入于胜义中，然非究竟胜义，因其是无遮分、唯遮遣、唯分别影像、唯少许法故，不堪成为不住一切边之法性、超出遮立戏论者、无分别之行境、一切诸法之真如性。

在一切有法各自上只否认实有的“单空”这一分，虽然也算在胜义中，但并非诸法究竟的胜义。

为什么呢？因为这只是遮遣实有而不引出其他法的无遮分，不堪成为不住一切边的法性；只是“否认谛实等其余不同类”的遮遣分，不堪成为超越“遮遣”和“成立”这二边戏论的真实性；只是分别识所立的单空影像，不堪成为出世间无分别智的行境；只是否认谛实这一分的少许总相法，因此也不堪作为一切诸法实相的真如性。

对这一段，可分五步来观察。一、通过否认有法实有来认识假胜义是什么；二、对于“其是无遮分、唯遮遣、唯分别影像、唯少许法”，以递进的方式认识假胜义的体相；三、对于“不住一切边之法性、超出遮立戏论者、无分别之行境、一切诸法之真如性”，也以递进的方式来了解真胜义的体相；四、做纵向比较；五、得出结论：假胜义并非究竟胜义。

第一步：比如我们看到了自己的身体，而且认为自己的身体是真实的法。请大家闭上眼睛，在我的语言提示下，对此做一次观察。

首先想象在高倍电子显微镜的观察下，你见到显现自己身体的当处，只有一大堆悬浮着的微尘。当见为微尘时，就再也见不到粗大的身体了，这就证明真实当中没有肉眼见到的眼、耳、四肢、血肉、内脏等粗法之相。心再专注于微尘上观察，如果微尘有上、下、东、西、南、北六方，就可以将它分成六个不同部分。当心见到只是六个不同的部分时，就见不到原先的整个微尘了。这就证明真实中本不存在这样的微尘。

像这样不断地分解下去，最后只有两种情况：一是分解了若干步之后，就到达不可再分的阶段；二是不断地往下分解，永远不会到达不可再分的阶段。如果是后者，那就可以无限地分解下去。在分解的无限多步骤里，每一步的现相都不是实法，因为一旦见到只是多个不同的部分时，就见不到之前的现相了，同时也证明真实当中并没有它。由于可以永远如此分下去，也就“永远得不到实法”。如同从起点开始沿着一条路去找某个东西，在不断找下去的过程中，每一步都找不到它，那也就是永远找不到它了。

如若经过若干步的分解之后，到达了不可再分的阶段，这最后留下的微尘，就必然是不可再分的极微。但这里就出现了矛盾：如果极微是实体的话，它必定占据一定的空间；否则占据的空间为零，那就是不存在了。既然极微的存在占据空间，就表明无论多么小，也一定有体积；无论长、宽、高的数量多么小，只要有数量就一定有不同的端点。只要有不同的端点就还可以继续分解。以此正理断定：真实当中，无法成立无分的极微。分别意识由此也非常肯定：我当下显现的这个身体，不但没有粗法存在，连细法的极微也没有，所以本来没有身体。

懂得了这个方法，推广开来继续对房间里人的身体、电脑、桌椅、墙壁等做观察。首先，在显微镜下只是许多的微尘，也就看不到身体、电脑、桌椅、墙壁等现相，这就证明此等现相只是错觉。继续分解直至无分微尘，最终也无法成立无分微尘是实法。因此整个房间里的显现，观察后了不可得。到这时，第六意识可以做出判定——房间里的一切，本来无有！

再扩展到整条大街，街上所有的高楼、商厦、街道、人流、车辆，在显微镜下的观察下也只是许多悬浮的微尘，根本没有肉眼所见的粗相。最终观察到极微时，也

以正理证明极微不是实法。由此得出，实际上整条街的现象毫无实有。第六意识又做出判定——整条街本来无有！

进一步扩展到全城、全国、全球、全太阳系、全银河系，乃至虚空界中的无数世界。首先，见到虚空界里只有无数微尘，此时无数世界里的粗大物质现象完全不见了，这就证明真实中原本没有这些现象；其次，把微尘逐渐分解到最小的极微为止，又证明之前一切阶段的现象本来无有；最后，在正理观察下无分微尘也无法成立。由此可知，虚空界中所有的物质现象全是假相。第六意识又做出判断——一切物质本来无有！

然而，如前所说，在这些物体上否认其实有的这一分，虽然也算在胜义里面，但并不是究竟胜义，只是假胜义而已。

以上完成了第一步，下面进行第二步：

第二步、对“其是无遮分、唯遮遣、唯分别影像、唯少许法”这一句，以递进的方式认识假胜义的体相。

上面讲到，心里认为身体没有、房屋没有、街道没有……这只是“无遮”。因为当心识认为“身体没有”时，是有偏堕的，是单方面落在“身体没有”这一边，即落在细的无边上。由于假胜义只是否认了“有”这一

分，所以安立它叫“无遮分”。

再说“唯遮遣”，回想一下：刚才闭眼之后，分别识它做了什么？仅仅是做一个否认吧？！就是和以前承认“身体有”刚好相反，这一次是认定“身体无有”。此时没有其他，只是自心在做出否认，因此是“唯遮遣”。

以这种方式否认事物有而出现的假胜义，是什么体性呢？唯一是分别意识所执取的“无”的影像。这时，有人就有疑问：“什么是影像呢？刚才的情况是：首先看到只有微尘，粗大的相不见了；最终分到极微时，抉择为无法成立，心里断定身体不存在，而并没有显现红色、黄色、蓝色、三角形、圆形等相，怎么能叫影像呢？”

回答是：如果心前现了形形色色的相，那还叫“无”的影像吗？那是形形色色的影像；“无”的影像，当然没有形形色色的相了。前面讲过，在断定某一事物无有时，第六意识有分别，而所分别的“没有身体”就是分别“此事无有”的一种影像。譬如你回忆办公室里的情景，有一间房、有写字桌、桌上有电脑、旁边有同事、有他们谈话的声音……这种回忆是缘着有显现的事相的回忆，所以有形形色色的影像；而此处分别“没有身体”时，第六意识也同样进入相应状态，状态中分别心缘取的不是眼、耳、四肢等身体的粗相，也不是一粒粒

微尘的细相，而是与“有”相对的“无有身体”，这就是分别出来的“无”的影像。

由此可知，原来假胜义就只是这么一点点法！难怪叫做“唯少许法”。

这里为什么从一到二、到三、到四这样一层层排比下来呢？其中具有微妙机关——全知在以大智慧给我们指路，按这样的路径进行观察，就会认得假胜义只是这么一点法！

第三步、对“不住一切边之法性、超出遮立戏论者、无分别之行境、一切诸法之真如性”这一部分，也以递进的方式来了解真胜义的体相。

顺着金刚句的指示逐渐深入，首先“不住一切边之法性”，是说真胜义根本不住在有、无、双亦、双非等一切边上。也就是说，一切有边千差万别的相根本没有，相对地否认它的“此无、彼无”也没有，双亦、双非更没有，这便是如虚空般的法性。哪里还有分别心否认什么或成立什么呢？否认和成立要依托一个对象才能做到，如虚空般无有任何境相，就超出了遮和立的戏论。

“戏论”，有时是指分别心增益出来的边，例如有、无、来、去、一、多等等，分别心现出来的不是实相，

只是戏论；有时是指心不住于本位，向外驰散、妄动了。这里的“遮立戏论”就是指后者，分别心在成立什么或否认什么的当时已经成了戏论。

既然在虚空般的法性中，根本没有遮和立的戏论，因此分别识的行境不是法性。也就是说，动分别的时候不是遮就是立，分别识这只猴子只会在两端分别：“是什么”、“不是什么”、“有什么”、“没有什么”等等；而法性超出了遮、立的戏论，因此不是分别识所行，唯是无分别智的行境。

在心境双泯——眼对色、耳对声乃至意对法等的一切二现完全隐没时，绝待的真心就现前了，无分别智明知自体而证，亲证的是一切诸法的真如本性。换言之，一切杂染、清净的现象从哪里来？它们的真如本性又是什么？实际就是心境双泯而亲证的自体、绝待的无二法界。它是万法的本源，是显现一切六道杂染现相和四圣清净现相的根源，也是众生与佛平等的本体！

第四步、做纵向比较。

（一）假胜义是分别心否认身体等实有，这时心落定在无边上。因为分别识的取向是固定的，当它生起时必定落于一边，所以在分别“无有”时，绝不会又分别

“有”。由此认识到所谓的无遮分落定在无边上，怎么能充当不住一切边的法性呢?

（二）假胜义只是分别心做出否认，这时已经背觉合尘、堕到戏论里去了。原本无一物可得，有什么要否认、成立的呢？这岂不是无事生非、岂不是戏论吗?

（三）假胜义是分别心的产物。由“否认事物实有”为因缘而在意识前立出“无”的影像，怎么能作为超出遮立、无有分别的内证自体的行境呢?

（四）假胜义只是分别意识所计的少许之法，怎么堪当遍行于一切诸法的真如本性呢?

第五步、得出结论：假胜义不是究竟胜义。

既然已经知道假胜义是什么，也知道了真胜义是什么，就能明白假胜义不堪为究竟的真胜义。因为它只是由“否认现相实有”的因缘，在意识中立出“无”的影像。如此少许的法怎么能说是万法的真如性呢?

至此可知佛经中讲的胜义是指哪一个。当然二转法轮里，空分是直接宣说、是通过抉择诸法不可得来使众生认识，但明分就未直接指示，到三转了义法轮宣说如来藏时，才开示明分。尽管如此，诸法的本性上并没有分开的明分和空分，而本来就是不二的自性。所谓的究竟胜义就是指它。

寂天菩萨说的是哪个胜义

因此，对于“是否是心的行境”作观察等时，是说真胜义，对于假胜义说则无意义。即假胜义本是初业者渐趣空性时，仅在分别前安立，此外在如圣者远离分别、定中智慧双泯心境的心前，岂有彼驰骋的机会？如同转轮王座上乞丐无权安住。

是故，对于“是否是心的行境”，无论观察、抉择或是修习等时，都唯一针对真胜义。比如观察胜义是否是心之行境，唯一讨论的是真胜义，对于假胜义说“是否是心之行境”毫无意义。

原因是：假胜义是初业者对于远离一切戏论的大空性渐次趣入时的阶梯，仅仅是在分别心前安立。之前在他的分别心前安立名言中的生、住、灭等诸法，此时再以正理遮破为因缘，立出了胜义中无生、无住、无灭等。除此之外，在圣者根本定隐没心境二现、远离分别的智慧前，哪有假胜义驰骋的机会呢？绝对没有。就像轮王的宝座上乞丐无权安住一般。

下面对“即”以后的这一句分成两段来解释。首先是从“即”到“安立”之间的第一部分：

假胜义原本是初业者对于离戏空性渐次趣入时，在

他分别识上安立的。

诸佛菩萨要引导众生进入胜义谛，但众生的根性还没成熟，内心对万法都执为实有，心中充满了实执。如果一开始就说"真实之中远离一切戏论，没有什么所缘、所知的，没有什么可说的"，他会"丈二和尚，摸不着头脑"，不是呆呆地毫无反应，就是心里嘀咕：什么是无缘离戏？怎么是无缘、无知、无说呢？以此对离戏的大空性很难领会、信受，说了也等于白说，甚至会起很多负作用。

这就需要架设梯子接他上去。怎么架梯呢？从他的八个识上看，只有在第六意识上下手。前五识就像傻子，只会单纯地取色法、声音等，只有第六意识具有观察的能力，因此利用意识观察的作用，来引导它趣入。

如何引导呢？先在第六意识上安立二谛，就跟他讲：心前显现的这一切清净、不清净相，确实有其现相和作用，这叫世俗谛。然后设问：这些现相真的像显现的那样存在吗？随后运用正理无论怎样观察，都无法成立它们是实有，这时意识就开始认同"无实"了，开始信受所现的相就是空性，空的也就是这个现相。信解了现空无别之后，再引导他：这是分别、语言能缘到的吗？他稍微做观察，就能信解离四边、离戏。这样就把他引

到了关键点上。

虽然最初分别心不能相信，但它有个特点，就是信服道理。如果以理抉择得非常断定，它就会开始信服。在信服之后，就可以对它宣讲真胜义。心的状态已经到位，此时也就能领会了。

总之是要设立方便，先在众生的分别识上安立二谛：显现的生、住、灭等的相叫世俗谛，而在胜义中是无生、无住、无灭等。从此他的分别识就开始别别缘取：一个是现相，一个是现相的体性——空性。然后第六意识就针对现相不断地观察，观察到量之后才相信，心前现的一切相确实是虚相、毫无实法，由此转而缘取“此现相是空”、“彼现相是空”……之后再教他轮番地做抉择，也就是，现相不可得，所以不落有边；但有个相，所以不落空边；也不是亦有亦无，因为真实的“有”和真实的“无”合集在一法上就成了自相矛盾；又不是非有非无，因为这等于亦有亦无。经过轮番地抉择，就能信解离四边的大空性。这时就达到了目的，其心开始信受了。再讲身口意的行境统统是戏论，马上就能相应。

可见要懂得“渐趣”和“仅在分别前安立”的意思，懂了就知道这只是方便，但确实非常善巧、非常奏效，经过几步就能带到离戏大空性的要点上来。但必须

明确："无实分"假胜义只是以接引为目的，在众生心前立出的一种假法。

下面讲第二段：除了只是在分别意识前安立之外，于圣者离分别的入定智心境双泯的心前，哪里有假胜义驰骋的机会？

首先注意"双泯心境的心前"，这里有两个心，其中前者指妄心，后者指真心。佛法讲心有很多层次，凡夫心境相对的心，比如眼识、耳识、意识等，全都是妄心，不是真心。它们只是由习气力现起的妄识，眼见色、耳闻声等也都是二现的戏论。

然而在圣者离分别的入定智慧中，眼识不起，有青黄赤白吗？耳识不起，有风声雨声吗？鼻识不起，有香臭焦霉吗？舌识不起，有酸甜苦辣吗？身识不起，有冷热软硬吗？像这样，一切五尘的现相都没有。意识不起，有意识前的影像吗？也没有。这就称为"心境双泯"，称为"绝待的真心"显露！没有能、所（即"二"）对待！万法即是真心，哪有什么心外的法？这也叫"一真法界"、"遍一切处的法身"或"如来藏"、"圆觉"。

这是绝待的真心、无二的真心，法界即是心，心即是法界，假胜义的影像哪有机会在这不二的真心前驰骋呢？就像轮王的宝座上，衣衫褴褛的乞丐无权安住那

样。此处不是他的坐席，因此无权安住一刹那。

总之，所谓的假胜义只是众生分别心前的法，而圣者心境双泯的真心前根本没有它。所以在对“胜义是否是心的行境”抉择等时，唯一是针对真胜义。针对假胜义而说则毫无意义。就像讨论狮子的威力如何时，一定是针对真实的狮子，否则对狮子的画像讨论显然毫无意义。

以上“无实分无有机会显现在圣者定中”是非常重要的一个要点，需要完全断定下来，之后在解释“胜义非心境”时就可以将“无实分”排除在外。

怎么才能完全断定下来呢？单凭上面的讲解，也许很多人还生不起定解，所以下面继续以正理做具体、透彻的抉择。

其义如何？即在圣者学道定中无有显现、隐没心境而现前空性之时，其前既不显现有法瓶等，也无取著所遮的谛实相，则彼无实分如何成为境呢？所谓无实相状之境，是观待遮遣所遮之实有后，方现识前，不可能以自在立出的方式而显现，因为：若不观待有法和所遮而现境，则是自性成立胜义，便成他空、应被遮除。

对这段论文分成四步做解释：第一步、解释关键词“有法”、“所遮的谛实相”、“取著”、“无实分”的涵义；

第二步、认定圣者定中无有“无实”的境相；第三步、以正反两面的道理成立这一点；第四步、结合例子进行说明。

第一步、解释关键词“有法”、“所遮的谛实相”、“取著”、“无实分”的涵义

“有法”，是指心前现的身体、心识、器界等现相。

“所遮的谛实相”，是指对于这些有法现相，一般分别意识认为它们实有，实际上现相本身并非谛实。实有是分别意识增益出来的，因此成为否认的对象，叫做“所遮”。比如眼前现的桌子，实际上它自身并不存在谛实，但第六意识认为它谛实，这就是增益，必须遮除。

“取著”，是指一般人从不审察自己的想法，百依百顺地听信第六意识。第六意识认为是实有的法，心就随之取著这些法实有的相。比如意识判定这场电影真的好看、这首歌真的好听、海滩的风景真的好美、开车兜风真的好潇洒，心就完全相信这些是真实的，然后不断地取著。凡夫的心已经串习成习惯，一接触到显现时，自然像糊涂虫似的认不清假相，反而取著为实有。

如上摸清了分别、执著形成的原理之后，再看反面的情况：如果对于“各种现相为谛实”这一点做出了断定的否认，就能说服自己的心。而心被说服之后，就生

起否认现相实有的反面之心，这时就出现“无实”的境。

第二步、认定圣者定中不可能有“无实”的境相

圣者根本定时没有身心世界等一切妄现，在心境二现消殒而现前空性时，有法瓶子以及一切根身、器界、心识等现相完全不显现，既没有对“现相的谛实相”取著，也没有对它的否认，那“现相无实”这一分怎么能成为圣者心前的境呢？即：圣者定中如虚空般，没有任何相，也没有起心取著某现相为实有，怎么会在心前显现“某现相无实”的影像呢？

比如：从没见过非洲部落里的一间草屋，会突然生起否认“草屋实有”的心吗？这不可能。只有眼前显现了草屋，而且第六意识取著草屋谛实的相，才会在以理否认草屋实有之后，生起认定草屋无实的心。又比如婴儿眼前有一台电脑，但他的第六意识不发达，不会取著电脑谛实的相，当然更没机会生起否认电脑实有的心了。

第三步、以正反两面的道理成立这一点

那么为什么无实分不可能成为圣者定中的境呢？

原因是：“所谓无实相状之境，是观待遮遣所遮之实有后，方现识前，不可能以自在立出的方式而显现，

因为：若不观待有法和所遮而现境，则是自性成立胜义，便成他空、应被遮除。”换言之，圣者入定既没有有法的现相，也没有对所遮的谛实相取著。没有能生“无实分”此境相的因缘，怎么可能无因现出来呢？

理路很清楚：所谓无实相状的境必须观待否认谛实之后才现在分别意识前，不可能以“自在立出”的方式现出，如果不必观待“有法的现相”和“所否认的谛实”就自在地立出“无实”的境，那就不成立是分别心所立的无实，而是自性成立的胜义、是不空的法，仅仅其他的“谛实”为空，这就成了他空；而这种他空必须被否认，不然就无法证得解脱。

比如，不必观待显现的瓶子和所否认的瓶子谛实，就自在地立出“瓶子无实”的境相，那么“瓶子无实”的境相就是不需因缘而以自体性自在成立的法，也即胜义或真实的法。如此一来只是瓶子之外的谛实空，而“瓶子无实”此境不空，这就成了他空。承许这种他空寂灭不了所缘，也无法寂灭对它的分别。

总之，如果承认“无实分”是观待现相和谛实才显现，那它就是因缘假立的法，是分别心造出的法；相反，如果承许它不必观待因缘而自在立出，那就成了自性成立的实法、成了他空。

像这样两路逼问，对方就不得不承认“无实分”是因缘所生的假法。而圣者定中既没有现相，又没有对现相的取著实有，因缘不具备，怎么可能生起否认现相谛实的心呢？绝不可能。

第四步、结合例子进行说明

我们可以做个现场实验，现在我说：“阿……阿……”你们听到了清晰的“阿、阿”声，觉得真有“阿、阿”的声音，这就是心前现了“阿、阿”的声相，而且分别它是实法。

下面观察：如果刚才的声音是实法，就应当有来处、住处和去处。先观它的来处：这声音是从我的口腔传出，再越过千山万水才进入你的房间吗？显然不是！那是怎样的呢？实际是前刹那没有、后刹那因缘和合而现。所以这只是一刹那的现相，哪有什么来处？再者，声音正显现时，在任何处寻找都得不到它，也就没有住处；那最后消失时又去了哪里？是出门逛街去了，还是到其他地方去了？都不是，所以也没有去处。既然没有来处、住处和去处，就不是实有的法，充其量只是一种妄现。内心从此就判定刚才“阿、阿”的声音不是实法。

再回转来看，心中现出“声音无实”的境是怎么来的？是无缘无故来的吗？刚才没观察之前会这样现

吗？如果心前没有现出“阿、阿”的境相、也没有取著“阿、阿”实有，后来又没有以理否认它实有，会无故现出“阿阿无实”的境相吗？观察之后就很清楚：否认“阿阿实有”的心是由因缘造出的虚妄法。

反面来看：如果不需要因缘就自在地立出“阿阿无实”的境，那应当在没观察之前，已经在你心中现出这种境相，听课之前也在心中现出，从你出生到现在的几十年里都可以自在地现出，甚至登地的定中还现出这“阿阿无实”的境相，成佛的心前还有这“阿阿无实”的境，那“无实”的境就成了自性成立。由于它是自在地立出，也就成了永恒的存在。胜义中就永远有这个境，如此就成了他空——充其量其它法没有，而此法自体不空。

但这种他空必须遮遣。为什么呢？因为圣者定中远离一切戏论，如虚空般无有所缘。如果承许胜义中有个境存在，怎么止息得了分别呢？心前有一个境，就有心境相对，就有对这个境的分别。比如心前实有一根柱子，就肯定会分别柱子；实有红黄蓝绿、男女老少、山河大地等等，也肯定会分别这些法。这些分别是如实、合理的缘故，圣者定中又怎么能寂灭一切分别呢？所证的胜义又怎么会是无缘的空性呢？分明有某个实有的境存

在于心前，岂不是仍有所缘吗？不是还有对它的分别吗？

如果你说这些现相都不存在，但有个“无实”、有个“空”，那不也是心前有境嘛！

所以，只要承许胜义中有一法存在，就寂灭不了对这一法的分别，也就无法证得无缘离戏的空性。以此原因，对于上述他空需要彻底地否认。否认之后，才能认定万法皆空。

正因为心前的境并非实法，所以亲证实相时能所双亡，一切心前的妄相全部消失。这时，有边的一切相——山河大地、男女老少、此种彼种等一无所有，无边的一切相——“此者无”、“彼者无”等等也了不可得。丝毫没有境，又哪有独立存在的心呢？由此心境双泯，绝待的真心就现前了。

可见寂天菩萨这句“胜义非心境”，实际是在否认“胜义是心的境”。胜义既不是凡心的境，也不是圣心的境，否认之后，才能与无缘的大空性相应。所抉择的才能与实相、与圣者现证的行境相吻合。此处毫不客气，不留一点所缘。

至此应当觉悟：境就是戏论，戏论就是境；境就是所缘，所缘就是境；有境才有言说、分别，无境则无言

说、分别；心前现了此法彼法，才可说此法彼法；没有此法彼法，还能说什么、分别什么呢？因此胜义是“离言说相、离心缘相”，叫做“无缘”、“离戏”、“如虚空般”或“无分别智”。这就是佛法的心要，是最关键之处。其它都是世俗谛的说法，唯独此是真实之说。

比如抉择到补特伽现相只是色受想行识积聚，没有常、一的我。以此否认人我，随后就在心里立出了“无人我”为境；再推求到法我，器世界方面从地狱的火海乃至天界的园林，根身方面任何美丑优劣的身体，受用境界方面任何色声香味触法，内心方面任何心王、心所，都抉择到毫无实有。于此种种法否认谛实之后，得出的“无实”这一分，就是假胜义，也是以因缘才出现的否认之心，因此是有为法。既然如此，也就是作为缘生缘灭的虚妄法，哪会成为实相或胜义呢？明明是所造作，哪是本有呢？

如上所述，首先心前有现相，而且认为现相是实法，再经过观察，否认以往的看法，认定为毫无实有，这就生出了反面认定它“无实”的心。这不能不说是一种心！是由特定因缘造出来的心。

如果你说这个“无实”是自在地立出，那应当从无始至无终之间的任何时候都在心前立出，连圣者定中也

要显现这种境，这样一来，圣者的心能寂灭一切分别吗？明明有对境存在，有所谓的“山无实”、“人无实”、“身体无实”等所缘境，怎么可能寂灭对彼等的分别呢？

甚至成佛时还有这“无实”的境现前，不仅如此，还有和“无实”之境相对的心。如果是这样，佛法充其量只能算妄识的境界，哪有所谓的“奇哉！奇哉！”呢？哪有所谓的超越世间呢？哪有寂灭一切分别呢？佛法的稀奇之处是开示妄识的境界全是虚妄，除此虚妄还有真实胜义，因此才有所谓的求证真谛、才有所谓的证取本来面目。

至此可知：一切心缘相都是实际无有的。圣者亲证实相时，也一定是心境相对的妄相完全隐没；正因当时没有任何所缘境，才寂灭了一切分别。

此外若说由观察胜义之比量或现证胜义智慧，也得到“境的体性是此”而见，如是极力承许，那如何遮破他空呢？因其自意实际也是在按他空而安立，只是不自知而已。

另外，如果坚决地承许，以观察胜义的比量或现证胜义的智慧能得到一个境，就像《入中论》中所说，凡夫心所得的境是世俗，圣者心所得的境是胜义，由此认

为这一定是以比量或现证的智慧得到了一个有如此体性的胜义的境;否则,什么都得不到,不是成为断空吗?

实际你的意思是维护有“境”的存在，这也就等于是在以他空安立！只是你自己没有觉察到而已。

然而，在抉择圣者定中状况的时候，还说有个心所得的境，那么这种境就成了圣者心前的存在，或者是胜义中不空的法。关键就在这里。如果承许胜义不是所缘的境，那么一切所知、所缘，无论它有多么微细、殊胜，都一律判定为妄识的境界。只有彻底远离一切所缘，才能现出胜义的本面；如果不肯完全否定境，自己的心就还会执著有个境在，怎么能彻底寂灭攀缘的心呢?

是故由圣智无有分别,见胜义自相是于无一切边的二谛无别离言实相，以无二方式而见。

圣者定中没有任何染污相、清净相，更没有对它的分别。所以，见胜义谛的自相是以无二的方式而见。

也就是说：这并非心前立了一个境，面对面地见闻觉知。实相是有、无、双亦、双非的一切边丝毫无有、所缘相丝毫无有，是世俗胜义无二、无言可说、无心可行。怎么能见呢？如果心前有“它”，以心境“二元”的方式见闻觉知，实相就成了心所缘的相，也就有固定的所缘之处或边，与“空无一切边”成为相违。所以应

是无二而见：实相就是心，心就是实相，但心并不像木、石那样无知，心明知自己。

这里的关键是：如果“有二而见”，就落在妄识的境界里；“无二而见”，才成立自证本面。自证并不需要立什么所缘境，只是自己明知自己而已。

小结：

对于“胜义是否是心的境”这个问题要知道，如果是针对假胜义说，则毫无意义；如果是直接对真胜义说，那就有极重大的意义。

也就是说，如果能确认胜义不是境，则随即会认识到境和戏论是一个意思，只要内心执著胜义是一种境，无论抉择得多么微细，都仍留有一个所缘，还不能契合无缘的胜义。所以，抉择正见时必须否认掉一切所知、所缘。由此才能抉择到如虚空般的本性。

为什么只说到“胜义非境”

第一番解释

如是胜义也仅是立一“是心之境”的名言罢了，此处不必观察它，无疑之故。

寂天菩萨说到“胜义非心境”中的胜义不是指假胜

义——“无实分”，而是指真胜义。

对于这样无缘离戏的胜义，也只是立一个“是心之境”的名言而已。意思是说，虽然教法中说到“胜义是心之境”，但这并非指圣者心前有个“胜义”的境相，只是随顺世俗安立“是境”的名言。对于这样假立“胜义是心之境”的名言不必观察，因为大家不会怀疑。

何以故？此处是为现证胜义而抉择胜义时故，“名言中亦非境者”谁也不能了知故，不能抉择彼故。虽说到了胜义非心境，然不会理解成遮止“名言中假立彼为境”。

为什么说不必观察？原因有以下三个：

第一、在本论的此处，是为引导学人现证胜义而对胜义作如实抉择之时，因此要说“胜义非心境”。

众生迷失本性的原因，首先是妄认境相为实有，由此念念向外攀缘，深著在妄相中不见本性。现在要引导他回头现证胜义，若只是肯定地说“胜义是心境”，则仍与他一向取境的习气相合，必定难以休歇狂心！他以前一直习惯于取境，当听到胜义、空性、光明等时，以取境习气仍然认为这些都是境、是很殊胜、不可思议的境！如此将妄识前的影像执为真实，也同样背离了本性。因此要说“胜义非心境”才能相应于胜义。

第二、世间的认识习惯是：如果说某个事物不是心的境，那心就无法认识它、抉择它；相反，如果说是心的境，就成了心能认识它、抉择它。在随顺这种表达习惯时，对胜义应该说“是境”还是“非境”呢？当然说“是境”。因为众生听后就会认为：胜义是心的境，因此我们能抉择胜义、能证得胜义。由此会为趣向胜义而渐次抉择、修习，乃至终归现证胜义。相反，如果在名言上说“胜义不是境”，那就成了无人了知，成了“不可知论”，成了心识无法抉择。所以在随顺世间名言时，又要说“胜义是境”。

第三、在抉择现证胜义的情形时，根本没有心前的境和缘取的心，因此说“胜义非心境”。而这样说不会被理解成即使在名言中也不能假立“胜义是境”。

第二番解释

一、疑问

此时又想：那是怎样呢？

如果仍不清楚上面的解释，可能还会有两个疑惑：一、抉择胜义时，为何要说“胜义非境”呢？二、以上说的“胜义非境”并不遮止在名言上假立“胜义是境”，这是怎么回事？

二、解释分三：（一）为何在抉择胜义时要说“胜义非心境”；（二）名言中讲“见胜义”实际表达的是无所见；（三）教诫不应轻毁。

（一）为何在抉择胜义时要说“胜义非心境”

回答：在抉择胜义而以理建立实空时，对于宗义——空性取所缘行境后，难证离绝戏论的胜义，故作此说。

（“实”是谛实、真实之义。人们认为一切有事是真实的法，这是谛实；认为无、空等是真实的法，也属谛实。“以理建立实空”是指此《般若品》依据正理破尽一切实法而建立实空，其所立之宗即是万法皆空。）

《般若品》此处是在抉择胜义，并以正理建立实空之时，若学人将所立宗义——空性取成心所缘的境，之后就难以证到离戏胜义。为了预防这种后患，寂天菩萨一开始就作出“胜义非心境”的断言。

如果扣到寂天菩萨撰写《般若品》的目的和开初就说“胜义非心境”的本意，并在这一要点上识得大义，就能一举抓住全品的纲宗，抓住“应成派着重抉择真胜义”这个最大重点，由此使得后面一轮轮的抉择实空都归于“无所得”。

寂天菩萨的本意是要让我们的心朝离戏无缘上认定，而不是把空性执成所缘的行境，这是最要紧之处。开头不明白这点，往后说此法空、彼法空时，就都取成了心所缘的境（比如，以正理建立无人我时，很多人就将它取成所缘的“无人我”境相；建立无身体时，又将它取成所缘的“无身体”；乃至将无受、无心、无法……一个个都取成所缘的“无受”、“无心”、“无法”等境相）。这样一来，学习《般若品》最多理解成无实分的假胜义、将空性取成所缘的境相，导致难以证到离戏的真胜义！

所以这句“胜义非心境”可谓最紧要，它是在提持全品的纲宗。此处关要吃得准，往后才会随顺应成派教轨，往真实胜义、往圣者根本定中亲证的实相上抉择，才算是随学中观应成派的教典。起初就以此“棋高一着”，随后在破任何实法时，都是破后无立，归于离戏。这种见解才是“荡若虚空，丝毫无寄”。随顺这样的见解来实修，必将趣证离戏的胜义。

因此,寂天菩萨劈头一句“胜义非心境”，是为避免学人将空性执为实法、执为心的行境，才一概而遣荡；否则，取证的目标一旦出了差错，就会导致“把影像当成实相”。学习“胜义非心境”之后，本该对于一切诸法都抉择到无所得、都建立为实空，因为所谓“空性”

即指无所得；然而学后还认为有个空性的东西存在，就是把空性当作实法、入歧途了！

在这最关键之处，寂天菩萨不是在名言上辨别什么“世俗是二取识的境，胜义是无二取识的境”。因为人的分别心已经攀缘成性，遇到什么就抓什么，再听到“是境”就和他的执著习气相合，又会把胜义执为境，那就冤枉了！如是把空性认取为心所缘的境，乃至未纠正之前，会一直执假为真，难以证到离戏的胜义！所以，为预防这个根本上的错认，需要提前就否定说“胜义非心境”，以此杜绝将空性取为所缘境相、防止与无缘胜义背道而驰。

（二）名言中讲 “见胜义”实际表达的是无所见

1、比喻

就如同说虚空无所见时，对世间中的目视虚空，不需说连此点亦无，也不需说有，不说也明知故。因此，世间中虽说“注视虚空”，然以虚空全无色故，是说无所见义。

如果还觉得“见胜义”和“无所见”两者矛盾，那就再用“见虚空”的比喻来解释：

在说到虚空无所见时，对于世间人“眼睛看虚空”，

不必说连这一点也没有，因为世间约定俗成地把“眼睛往虚空看”的现象叫做“见虚空”；也不须说有“见虚空”，因为实际上没有“见虚空”，一般世间是以能见和所见安立为“见”（比如眼睛见到东西，称为“见”；耳朵听到声音，叫做“闻”），而衡量“见虚空”时，既没有所见的虚空，也没有见虚空的心，就不必说有。对此不必说太多，大家都能明确认识到。

虽然用世间的名言可以说“注视虚空”，但真实衡量时，虚空没有形状、颜色，不是所见的对象。所以名言上说的“见虚空”实际表达的就是“无所见”。

2、意义

如是胜义，无有所缘境，故说胜义非心所取之境。经中以“有情自言见虚空”、“见胜义即无见”等而诠表。

胜义如同虚空，没有任何所缘的相，因此不是心识能够缘取的境。

前面“见虚空为无所见”是比喻；此处“见胜义即无所见”是意义。虚空没有形状、颜色，世间讲“见虚空”，实际说的是“无所见”。以此能够贴切地比喻“见胜义”。胜义也是无有所缘的相，“见胜义”也就是无所见。

对此如何诠表呢？这与世间的形式逻辑不同。世间

的看法是“见”就必须见一个东西，什么都没见就是“没见”。所以没办法用一般的事物来做比方，唯一能诠表的比喻就是“见虚空”。世间都声称有“见虚空”，其实“见虚空”就是无所见。同样，见胜义即无所见。当你有见此法、彼法的时候，就未见诸法的胜义；当一无所见的时候，才能见到真实的胜义。

再引经文具体认识此理：

《金刚经》说：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”以色而见佛、以音声而求佛，这是以有所缘的方式来见佛！但如来是法性，法性非所缘，怎么能以有所缘而见到呢？所以真正的见佛是无所见，而不是见了有形象的佛。

当年，佛为了报答母亲的恩德，成佛之后上升忉利天为母说法。等到佛说法圆满从忉利天回来时，大家都竞相迎接。其中有位具神通的比丘尼，想到这样排下去很晚才能见到佛，就变成转轮圣王排到迎佛队伍的最前面。

这一天，须菩提在山中静坐。他想：今天佛要回人间，我去不去接呢？转念一想：如来无所从来，亦无所去。既无来去，又何必接送呢？结果，变成转轮圣王的那位比丘尼确实是第一个见到了佛的色身。但佛却对她

说："你没有最先见到我，须菩提才最先见到我！"这就显示出《金刚经》中"若见诸相非相，即见如来"的涵义。

至此应知：说"胜义非心境"并不会遮止名言上假立"胜义是境"，因为假立"见胜义"的名言就是在表达"无所见"。所以，说"无见"不会成为遮止立"见"的名言，说"非境"也不会成为遮止立"境"的名言，就如同说"未见虚空"不会成为遮止立"见虚空"的名言一样。

（三）教诫不应轻毁分二：1、引经证成此是说甚深义；2、教诫不应轻毁。

1、引经证成此是说甚深义

《宣说菩提分经》云："文殊师利！谁于诸法平等、无二、无别而见，即是正见。"

此"正见"指如实现见胜义，即无不平等、无二、无别而见。既然无二，就没有能、所；有能、所，即是世间的妄见，如同翳眼见空花。"无别"指没有差别相。所以这"无二无别而见"实际指无所见。

世间的见都是有二而见，例如眼见色、耳闻声等，心与境相对；又都是不平等而见，比如见到"男"就不

是“女”，见到“高”就不是“低”，见到“一”就不是“多”，“男、女”、“高、低”、“一、多”都是不平等相！而这里的“见”与世间妄见不同，因此就用“无”字来表达，即无不平等、无二、无别而见。

《中论》云：“自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相。”

实相唯以内证智慧亲自证知，不是随其他譬喻、道理等来了知；这是从本以来寂灭四边的自性；无有语言可说的是此、是彼等戏论；无有任何异体的大平等性；也无有任何分别，具有这五种特征的就称为“实相”。

这里首先说了“自知”，如果是“他知”，那就是以一者了知另一者。既然“自知不随他”，就是自己证知，不依他作解。也就是不随其他语言、推理、比喻等来了知。随着语言而知道，只是语言的相；随着比喻而知道，也只是比喻的相；随着思维、推理而知道，也仅是寻思所得的影相……心缘着语言的影相、缘着譬喻本身或者处在寻思的状态，都不是如实见实相！所以除了自证实相没有其他方式！

“寂灭，无戏论”：这上面本来寂灭了有、无、双亦、双非的一切边或定相；也没有语言可诠的是此、是

彼等戏论。

“无异”，就是没有什么圣凡、染净等异体或二体的法。有轮回，才有相对的涅槃；有梦，才有相对的醒；有染，才有相对的净……凡是异体的法都属于对待的二边，而实相是绝待的平等性、无有异体。

“无分别”：当时没有境相，哪来对境相的分别呢？

“是则名实相”：这才叫做实相。换言之，并非亲证，而是随他作解，（比如听课后记住了、理解了，再重复出来：“实相是如何如何”）就不算实相；心缘固定的一相，说是此、是彼，或认为有异体，有分别等，都不是实相。

反之，所谓的“有所见”就是随他而知、有定相或偏堕一边、落于戏论、有差别相、有对境相的分别，因此绝不是见胜义自相。由此就能决定“见胜义”即无所见。

又云：“诸法实相者，心行言语断，无生亦无灭，寂灭如涅槃。”

真实中，诸法实相远离一切言诠，一切分别的心行和言语彻底断绝。原因是：诸法从本以来无生无灭，寂灭一切戏论，如同离垢涅槃。

“心行言语断”的“心”指分别心。分别心和语言可以思维、表达世俗的事：此是红、彼是蓝，或者高、低、美、丑、此法、彼法……而诸法的实相无定相可得，因此分别心缘不到，言语的道也断了。

《罗睺罗赞般若母》云：“无可言思般若度，不生不灭虚空性，各别内证智行境，三世佛母我敬礼。”等，

诸法的法性原本远离戏论，因此不是语言所能诠表、分别思维所能缘取，对这甚深之处赞叹为“无可言思般若度”。它的体性不堕现、空任何一方，远离一切生灭戏论，最极寂灭而光明，因此说“不生不灭虚空性”。这自性法界虽然超越了世俗语言、分别的一切行境，但又不是像酣睡、昏厥等，而是有圣者自证智以无所见而见、以无所住而住，因此说“各别自证智行境”。这实相般若波罗蜜多是三世诸佛共同的母亲，何以故？以般若波罗蜜多出生一切诸佛故。诸佛同以般若为母，所以说“三世佛母我敬礼”。

由于“不生不灭虚空性”，所以毫无境相可得；由于“各别自证智行境”，所以不是心境相对（以心见到面前的胜义），而是无任何所缘的自证，即“无所见而见”。

2、教诫不应轻毁

如是而说。此是说甚深义，不应怖畏而出不敬之语。否则，仅显露自己内心之意外，谁也无力否认殊胜胜义，且将产生违逆大乘法无量过失。

正如经文所说般，“胜义非心境”是在诠说超越语言、分别之境的甚深空义。“甚深”，就像水深不见底。也就是说：对世俗的种种事，分别心能够测度、了知；而胜义不是分别心能测度、了知，因此是“甚深”。

“非心境”三字，指示了胜义非心识所能缘取、非语言所能表达，除了远离分别的各别自证智之外，没有其他证知方式；否则，如果胜义是心的境，是分别心可以思维、语言可以表达、世间识能知能见到的对境，又怎么称甚深呢？

对于宣说佛法甚深义的此处，理应欢喜信受，并以修行来实证它；不应当在听到“胜义非境”时，心里畏惧而排斥，进而反驳说：难道胜义不是圣者心的境吗？难道胜义是任何人都不能了知的法吗？难道胜义与外道所说的不可思议“神我”一样吗？……这些除了显示自心没有通达离戏的胜义之外，不可能以几句反驳，就把胜义的真相抹杀或改变，然而谤者却会由此产生违逆大乘甚深法的无量罪过。

无境如何现证呢

如是离戏实相，真实中无有所缘境，那将如何亲证呢？

又有人提出怀疑：既然真实中没有所缘境，那是以怎样的方式亲证实相呢？

言下之意为：心识前有个境，才能证到它！没有境，证个什么呢？比如前方有座桥，走过去见到了桥，就是证知了它。世间人都这样承许。无论证实什么人、什么事，都是以心来证知心前的境，现在没有境，到底怎么证呢？

对方始终认为一定要有个境才有对它的证知，没有境怎么能证知呢？

《入中论》云："不生是实慧离生，此缘彼相证实义，如心有相知彼境，依名言谛说为知。"

如同经部派对中观师发难：你们说实相是诸法无生，那么没有境怎么去证它呢？

回答是：名言上可以假立"证"或"知"，正如你们经部派也认为外境真实的色法隐密而不可见，所以眼

睛并没有见它。见到的只是影像，但对此也称为“见知色法”。比如经部派认为外境真实的高山是隐密的法，眼前只现了高山的影像，但它和真实的高山相似，就以这一点安立是“了知高山”。实际上没有见到高山，而可以把“见高山的影像”假立为“见高山”；同样，现证时没有所缘的胜义，但可以把“无所缘时内证明了”假立为“了知胜义”。

即如此说，在从本以来离绝戏论的实相境中退尽一切戏论网的智慧，乃是无有境与有境二者而光明、极难诠表的自性。

正如此论所说，在从本远离一切戏论的实相境界中，事、无事，我、无我，现分、空分，世俗、胜义，生死、涅槃等一切戏论网完全退尽的圣者根本智，乃是无有境、有境二者，又并非像土石、昏厥或世间禅定的无分别，而是自然智慧光明极难诠表的自性。

“从本以来离绝戏论的实相”，即胜义实相；“一切戏论网”，是世俗错乱的现相。“退尽一切戏论网的智慧”指证得了实相、现相相同时的胜义谛。如此显露的真心——自然智慧光明，无有任何境、有境或所证、能证的差别。

以上述之义，故作是说：“胜义非心境，心者是世俗”。此即宣说：胜义本非心之行境，何以故？因自前有行境之心者，许为世俗有境。

由以上所说的内容，也就是在证得胜义、离戏实相或能所双亡而显发智慧光明时，没有心、境二现，因此说“胜义非心境，心者是世俗”。这就是在诠说：胜义原本不是心的行境。为什么呢？因为具有行境的心，都是世俗的有境或虚妄的心。

如是即说明：“胜义者，离一切所缘行境；未离如是行境，则成世俗”。

故此判断胜义与世俗标准即：胜义远离了一切所缘行境；心前有所缘的行境，乃至没有远离之间，都成为世俗或错乱。

以此，“以无二现之心现证”，并非仅仅表面上言说，实已抉择无有二现而亲证的方式故。

因此，所谓的“以无二现之心现证”不是只说了简单的一句话，而是实际已经抉择出了“以无能、所二现而亲证”的方式。换言之，不是以有所缘境而亲证，而是以能所双亡而亲证。

对于欲知胜义者，此极关要。未如是知而说“以无二现之心所亲证境，即是胜义性”，然仅此点自证识亦有，他论中承许故，将不成极致抉择胜义。

对于想了知胜义的人来说，这一点极其关要。如果没有如是了知，而只说“以无二现之心亲证的境是胜义的体性”，但仅仅这一点在名言的自证识上也有。比如，因明等论典中讲到名言究竟义时，唯识师说自证识上无有他体的能取、所取，又承许无二取的自证识把自己作为境或缘自体而证知，并且还承许这无二现之心亲证的境是胜义性。可见前面的说法不成极为抉择胜义。

“极致抉择”，就是已经抉择到究竟、所做的抉择与实相本面或圣者亲证的状况已经吻合（就离戏的空性而言，再没有超出其上的抉择了）。如果所做的抉择没到这个程度，那就有待进步，不算是“极致抉择”。

因此，“前句是立宗、后句为能立”乃印度诸释所说，是说甚深义故，极为应理。

所以，印度诸大德的注释把“胜义非心境”解释为立宗，把“心者为世俗”解释成理由，是宣说超越言思的深义的缘故，极其合理。

世俗心不能测度胜义

如是，以有相的所缘行境之心——世俗者，不能衡量胜义自相，说此亦无过。即：自前有相的行境之心，未远离二现戏论之故，于亲证胜义，全无心与境相，或无取与能取自性，是说此义。如是以观察实相正理也能证成故。

像这样，凡是有所缘境相的心，即是世俗的心，而以世俗的心不能衡量到胜义自相，这么说并没有过错。因为：自己面前有境相的心并没有离开能、所二现的戏论；而亲证胜义时，没有任何心与境的相，或者没有任何取与能取的自性。也就是落在有所缘中，就衡量不到无所缘；落在二取的错乱中，就衡量不到无错乱。“世俗不能衡量胜义”说的就是这个意思。

无论承认任何境或所缘相，都能用胜义正理抉择为远离四边戏论的空性。所以说“以观察实相的正理也能证成故”。

总之，心前立了一种境，就有一种与境相对的心，这种有所缘的心正是落在二现戏论当中。好比用手取一本书叫做“取”，所取是书，能取是手。然而如果没有面前的书，哪里还能安立取和能取呢？同样，亲证胜义

时，心境皆消殒，没有能、所二现，没有取和能取。以世俗有心、境二相的心，怎么能测度无有二现、无有二取的胜义呢？无法测度！

又如正坐在椅上时，能举起椅子吗？不可能！只有离开椅子，才能举起椅子；同样，正处在妄心中时，能亲证胜义吗？绝不可能！只有远离妄心，才能见到真相。又如正陷于迷梦时，梦心能衡量觉醒的事吗？绝不可能！只有脱离迷梦，才能衡量觉醒的心；同样地，正落在有所缘或者二取当中的心，就是正陷于轮回迷梦的心，它能衡量不二的胜义吗？也不可能。因此说“世俗心不能测度胜义”。

太虚大师曾讲过这样一件事：光绪年间，有位昱山禅师在慈溪西方寺阅藏，不间断地阅了七、八年，整部大藏经顺看倒看，看了多遍。出家前学问就很好，出了家又专门阅藏、不做其它事，所以受益非常深，写的阅藏心得有一柜子。

后来专看《肇论》《中论》《百论》，觉得要成立一个“能破一切，而不为一切所破”的决定理，终究立不牢，不免常常烦闷。

有一天散步到门外放生池边，见一只乌龟想从池壁爬出，快爬上壁时又跌下，再跌再爬，再爬再跌，终究

爬不出石砌的池壁。当时他见了，忽然打破多年的疑闷，作了一首偈：“休！休！休！乌龟休想爬上壁，名想分别非无功，毕竟不能得真实。”（到这里他就算明白了，虽然“名想分别”不是没有功用，但凭着名想分别毕竟证不到真实义。）这时昱山禅师才觉悟到毕竟无一法可立，就把以前写的心得稿子全部烧毁，到普陀山闭关住茅棚，专门究心于向上之事达二十年。印光大师赞叹他是现代真正对禅宗有所得的人。

此公案对于我们理解“胜义非心境”很有帮助。胜义根本不是心所立的东西，名想分别也永远达不到胜义本身。到一定程度就应当超出分别，趋于实证。

如果有人想：世俗的心无法衡量胜义，不就没有心能衡量它了吗？胜义岂不成了毕竟无？再者，没有胜义谛的话，不就毁坏了二谛别别安立？但龙树菩萨的《菩提心释》中说“二谛一体，观待为异”，就像所作和无常那样。与这里的说法岂不是相违吗？

还有，以胜义不是任何心的境，应成圣者也不能衡量胜义了。但这又与经教所说相违。因为《父子相见会》里说：“诸佛世尊于空性善见善知善证。”《入中论自释》云：“胜义谓现见真胜义智所得之体性。”《显句论》说：若没有它，诸菩萨演说般若波罗蜜多之道则应成无义。

这里稍加解释“(现、空）二谛一体，观待为异”的意思：名言上安立世俗与胜义不同，叫做“异”，但并非像瓶子和柱子那样互不观待，而是如同一个物体上的所作和无常那样的“异”，即“一体观待为异”。也就是：现、空这两者是观待而安立。现是观待空而安立，离空并无独立的现；空是观待现而安立，离现也无独立的空。因此《菩提心释》中说：“异于世俗谛，真谛不可得，说俗谛即空，唯空即世俗。离一余亦无，如所作无常。”

以下是对上述疑问的答复：

此外虽承许：“若是世俗谛，则以彼不能衡量胜义”，但于此宗并无“胜义谛成毕竟无”、“无二谛别别安立”及“胜义成非圣者能量”等任何过失。因为：总凡安立二谛的方式，诸大经论中说有二种不同轨则，是何者呢？（一）观察实相胜义量和观察现相名言量所得之义，分别立为二谛；（二）实相、现相不同的境与有境，立为世俗谛；实相、现相相同的境与有境，立为胜义谛。如是二轨中，彼宗许后轨故。

虽然在解释《般若品》中“胜义非心境，心者是世俗”时，说到“只要是世俗谛，就无法衡量胜义”，但宣说此点的宗派，并没有应成“胜义谛毕竟无有”、“无

二谛别别安立”、“圣者不能衡量胜义”以及与经教相违等的过失。

原因是：总凡安立二谛的方式，在诸大经论中说有两种不同轨则。第一种：对于以观察实相胜义的正量所得的空义，安立为胜义；对于以观察现相名言的正量所得的现义，安立为世俗。第二种：实相、现相不同的境与有境都是世俗谛（虚妄）；实相、现相相同的境与有境，都安立为胜义谛。这两种轨则中，当宣说“胜义非心境，心者是世俗”时，唯一是承许后者的缘故。

其义为：凡世俗谛，定不能衡量胜义故，然不成量彼之心及胜义毕竟无，以智慧是胜义有境，又成具胜义谛名者，以此成立故。此宗也许二谛是“遮一之异”。

按照后一种安立二谛的法轨而言，其轨义为：世俗谛即是错乱，而以错乱心无法衡量无错乱的胜义谛，如同梦中心无法衡量觉醒的状况。

但这样承许并不会成为“衡量胜义的心及胜义毕竟无”，因为将实相、现相相同的空性等境及各别自证智等有境，都安立为胜义谛的缘故；在这种情况下，智慧为胜义的有境，也即胜义的衡量者、具有胜义谛的名称，不会成为没有胜义。并且，此宗承许世俗谛和胜义谛为“遮一之异”，因此也不会成为“无二谛别别安立”的

过失。

《般若品》这一颂中认定二谛的前二句——“世俗与胜义，许此为二谛”，其中的二谛指的是显现和空性。也就是说，用观察名言的量来衡量，确实在众生妄识前有现相，这叫“世俗谛”。针对这些现相，用观察实相的量衡量时，生、住、灭等相了不可得，这种空义就是胜义谛。《注释》上说：“世俗者，即无有生等自性的同时，显现彼如梦、如幻、如毛发般的现相；若观察彼显现之体性，生等相空的真实性，即是胜义。”

此外，还有以“实相、现相是否相同”来安立世俗谛和胜义谛的。这种安立方法能够辨别错乱与无错乱的差别。以见海螺的比喻来说，生黄疸病的眼根受到蒙蔽，见白海螺显现为黄色，此时无论黄色的境、取黄色的眼识，都是错乱。以此比喻世俗谛中现相和实相不相同的境与心。治愈黄病、消除障碍后，海螺现为原本的白色，取海螺白色的眼识是如实了知的心。以此比喻胜义谛中现相和实相相同的境与心。

后两句“胜义非心境，心者是世俗”就是按后一种轨则作的阐述。世俗或现相是指能、所二现，实相里却没有能、所二现，所以是错觉或错乱。而陷在错乱中的心衡量不到无错乱，因此“心者是世俗，胜义非心境”。

以这样的安立并不会出现上述过失，因为在这种方式中，实相、现相相同的境与有境被立为胜义谛，虽然以世俗错乱的心不堪衡量胜义，但当能、所二现的错乱消失后，本心或无错乱的实相便显现出来，称为胜义谛。此时，智慧是胜义的有境或能衡量者，并被安立具有胜义谛的名称，所以不成“胜义毕竟无”和“圣者不能衡量胜义”的过失。

而且，也不会成为“无有二谛别别安立”。因为在第二个轨则当中，世俗谛和胜义谛被安立为“遮一之异”（“异”有两种：同时存在的两个他体法，是真实的“异体”；以“否认一体”这一点安立的“异”，是“遮一之异”）。

以比喻说明：前刹那有黄病，显现海螺是黄色；后刹那黄病治愈，显现海螺是白色。因为现黄色时就不现白色，现白色时也不现黄色，所以白色与黄色不是一体，也不是真实的他体，而以“两者不是一体”这一点安立为“遮一之异”。

同理，当心处在错乱中时，就一定没证到无错乱的实相；而心证到无错乱的实相时，也一定没有错乱的现相。因此两者不是一体，也不是真实的他体，但从“两者不是一体”的角度安立为“遮一之异”。这样以无错乱为胜义、错乱为世俗，在名言上别别安立二谛。

因此，若不知诸大承许的差别，则定遭致不谙如海宗义、偏执一隅的井蛙之诮，于智者殊非庄严。

“诸大承许的差别”，是指大乘中观宗总括安立二谛的方式，有二种不同轨则的差别。“偏执一隅”指执著中观宗安立二谛只有“现、空”这种方式，而没有其他方式。

像这样，没有广大通达教法各大承许的差别，就会遭到如井蛙只见天空一角般——不了解如海的诸多宗义而偏执一隅的讥笑，对智者而言，这非常不庄严。

如是承许，也与月称菩萨所许极其相同。如云：“由有支所摄的染污无明增上之力，安立世俗谛。”又说：“见彼虚妄，及见胜义真实。”与此关要一致。

如是承许实相、现相二谛，也成了与月称菩萨所说极为相同。譬如《入中论自释》中说：“由十二有支所摄的染污无明为根源的增上力量，见为谛实，对此安立是世俗谛。” 众生在无明的驱使下，会出现错觉，会错乱地认为显现法都真实存在，这些叫世俗谛。又说：“见彼虚妄，及见胜义真实。”

从所引的两句论文可看出，月称菩萨也是把错乱立为世俗、把无错乱说成胜义，或者以虚妄为世俗、以真实为胜义。所以自空中观的论典中依现、空安立二谛，

在关要上和依实相、现相是否相同安立二谛成为一致；两种轨则的差别在于用来衡量的教理工具不同、抉择的重点不同，且前者的目的是衡量胜义空这一分，后者的目的是衡量胜义明这一分。

而如此说，真实义中寂灭境与有境等一切所缘行境的胜义自相，欲宣说彼时，说其非圣智之境也无相违。

正如上面所讲，在真如实相当中决定没有任何事、无事等戏论法，以这些戏论法在真实中不可得故。真实义中，境与有境、能知所知、能证所证等一切所缘行境完全断绝，要诠表如是胜义自相时，说它不是圣智之境也不会相违，因为能、所二现只是在名言的心识前才安立。

总之，乃至存在能、所——心、境二现之间，决定成了实相、现相不同，然而胜义法性并不是能所二取之心的境。

经中也说："真胜义谛，超过具一切胜相一切智境。"又云："是身语意所行境性者，则彼不入胜义谛数，成世俗谛性。"又如经云："胜义谛者，尚非心识所行，况复文字。"等。

《入二谛经》中也说：真实胜义谛，超过了具一切殊胜功德相的一切种智之境——超过了境、甚至不是佛

心前所立的境。

又说：凡以身语意行境为体性的法，决定不属胜义谛，只成为世俗谛的体性。——眼睛见到什么，耳朵听到什么，鼻子闻到什么，舌头尝到什么，身体触到什么，语言说什么，意识缘念什么，都是身语意的行境、都仅是世俗谛，不算是胜义谛。

又如《无尽慧经》所讲：胜义谛尚且不是心所行之处，何况是文字所能表达呢？即心行不到、语言说不到。又如《中论》所说："大圣说空法，为离诸见故，若复见有空，诸佛所不化。"可知空性并不是一种所见的境。

诸如此类，凡是说到胜义超出任何心的境、超过身语意之行境、非心所行、非语言可诠等，都是在说甚深义。所谓"甚深"指超出妄识所能衡量的范畴。用分别心或妄识根本揣摩不到、测度不到胜义。就像水很浅时，一眼见到底；水深时则难见其底。

若对此等说法，心想："一切所缘既已退尽，有何所证呢？"不应说此未现离戏方而仅显露自己内心意想的文句，自诩秉持甚深经藏，此唯以有违甚深法义的自过，暴露人前。

对于"胜义谛超过一切智境"等这些说法，如果疑思：一切所缘的无我、空性、现分、空分等既然都已退

尽，还有什么所证呢？应当没有所证了。那么，诸佛又如何见胜义谛呢？

回答：真实见中，一切粗细的二取无余寂灭，实在不是以二取相而见。然而这“无所见”就是真正的“见”。

所以，不应说这种未现离戏智慧而仅显露自己内心想法的语言，虽然自诩为在秉持大乘的甚深经藏，然而唯一以违背甚深义方面的过失令人了知故。

若对演说无缘、离戏等，都加以谛实、胜义等简别后，实际唯以寻思者心中所易现者来释经续一切诸义，此诚属不应。大乘经不共所诠义并非寻思所能思议，超越情量的胜智行境尽皆沉没已，唯以分别识所行境为了义，此是否为奉事大师和圣法？还当深思。

如果对于大乘经论所说的无缘、离戏等，都加上“谛实法无缘”、“远离自性成立之实法的戏论”等简别，或者分开二谛，再加上“胜义”等的简别，之后唯以寻思者分别心中所容易显现的无遮单空分等，解释显经密续的一切法义，实在不应当这样。

大乘契经的不共所诠义不可能仅仅以寻思心思维议论得到。超越情量的胜智行境尽皆沉没之后，却唯一以分别识的行境作为了义（即唯一依止妄识的行境，而不依止圣智的行境），由此是否是以报恩心敬事大师佛

陀和圣法，应当深思。正如《文殊师利所说般若波罗蜜经》中说："世尊！不可思议法是般若波罗蜜。"《集量论》中说："由分别道引法性，远离失坏能仁教。"《释量论颂》中也说："瑜伽证叵思"及"心自性光明，诸垢是客尘。"

为此之故，在我这等寻思者的观察前，虽也现出种种知境，然每当略作论释时，对彼等论义如此解释，除依照昔日具眼诸大德所说而秉持外，于彼明明未说者，丝毫也不得自创新说——我是如此甚为殷重而考虑的。

为此缘故，在我这等寻思者的观察前，虽然也现出与他人不同的种种知境，但每当稍写论释的时候，对于彼等论义承许是在说此而非彼，除了依照往昔的弥勒、龙树、无著、月称、寂天、无垢光、荣树等古印藏具眼诸大德所说而秉持外，于彼明明未说者，丝毫不得自创新说——是这样很殷重而想过的。

世亲阿阇黎曾云："大师世眼久已闭，堪为证者多散灭，不见真理无制人，由鄙寻思乱圣教，自觉已归胜寂静，持彼教者多随灭，世无依怙丧众德，无钩制惑随意转，既知如来正法寿，渐次沦亡如至喉，是诸烦恼力增时，应求解脱勿放逸。"

"大师世眼"，指佛能为世间有情指明解脱正道、

区别非道，犹如世间之明目。**“久已闭”**，指佛已趣入涅槃很久、人天眼目闭隐已久。

“堪为证者多散灭”：此外堪为正法见证的诸圣者阿罗汉也大多入于寂灭。

“不见真理无制人，由鄙寻思乱圣教”：而此时，没有现见法性真理、不依止佛陀圣教、又不受他人调教的刚强难化之人，以鄙劣的寻思、颠倒的分别从文句、义理两方面坏乱如来圣教。这是指当时广严城的诸比丘大肆宣扬十种非事，根本的四部被分裂成十八部，对于佛教做了各种增益和损减。

“自觉已归胜寂静，持彼教者多随灭，世无依怙丧众德，无钩制惑随意转”：自生圆满正等觉如来和珍重秉持自生教法证法的诸大德，都已经趣入寂灭轮回苦及苦因的殊胜涅槃。世间众生处在无依无怙的境地，没人给他们传授清净正法，因而失坏了世间的贤善品德和出世间戒定慧的功德。没有用正法的铁钩制伏内心烦恼的狂象，也就在当今世界随心所欲、为所欲为了。

“既知如来正法寿，渐次沦亡如至喉，是诸烦恼力增时，应求解脱勿放逸”：如来正法的寿命已经渐次沦亡，如同弥留之际的寿命已经到了喉结那样（快要断气、奄奄一息了），佛法已到濒临隐没的阶段，没有多少时

日再住持于世间。既然知道如来正法严重衰亡的状况，处于浊恶烦恼势力增盛时期的我们，应当昼夜精进寻求解脱，切不可在放逸中虚度。

忆及此语后，我也唱和一偈："为时逼迫如我者，已说深义知音稀，然佛知我心意净，心向大师与圣教。"

忆念起世亲阿阇黎的这些话后，我也唱和一偈：为正法即将隐没之浊世所逼迫的、像我这样的人，虽然宣说了甚深义，而知音却很稀少（很多人难以信受），但诸佛了解我清净无染、归向大师佛陀与圣教的心。

如上所述，对于"胜义非心境"见如此承许故，不见有任何违害。譬如你说"胜义非二取识之境"，对此说"以二取识抉择胜义定不应理，非其行境之故"时，承许加简别为"胜义自相非二现妄心之境"，如此宣说则无过。如是解说"胜义非心境"，实际也是说全无境与有境之见而亲证，不成否认一般所说的"是境"之义故。随作何说，若不依文而依义，则说所许相同。

此处不加任何简别而直接说"胜义非心境"，实际也是表述没有任何境和有境之见而亲自现证的情形，这并不成否认一般名言上讲的"胜义是境"之故。无论采取哪种表述方式，如果不依文字而依法义，那么前后代论师所承许的法义本来相同。

因此，若说“观察胜义谛是否是所知时，与观察胜义中有无时，二者未作区分”，亦属无义。以此处说“非境”和观察胜义中是否是境后说“非境”，成一关要故。

所以，如果对方出过说：“观察胜义谛是不是所知的时候，和观察胜义中有没有所取、真如是不是境的时候，你们对这两者没有作出区分。”其实这也只是无意义的说法。因《般若品》此处说“胜义非境”和观察“胜义中真如是不是境”之后宣说非境，成为同一关要之故。

其义如何？若以观察胜义之识进行审察，则不成立胜义是境。如是以观察胜义之识及亲证境之实相完全相应的胜义有境——圣智，都得不到“见境之相”，因胜义中如何抉择彼，需以现证胜义之智衡量彼故，胜义中若观察，不可得境，如是以亲证胜义智慧亦不见境相，二者要点一致故。

这一点怎么来理解呢？如果运用观察胜义的心识，以正理对诸法的真实性作详审的观察，就得出不成立“胜义是境”的结论。同样，以观察胜义的识见不到有何境相可得，以亲证境——实相而全然相应的胜义有境——圣者智慧也见不到境的相状。

也就是说，运用圣教和胜义正理进行观察所得到的结论，需要以现证胜义的智慧来证知它。以此缘故，凡

夫观察胜义谛的状况时发现“境不可得”，而圣者以亲证胜义的智慧也见不到境相，凡夫观察的结果和胜义中的实际状况在关要上完全一致。

因此，如若否认“胜义非心境”此一关要所许，则成已许胜义中真实性有所缘义。

因此，如果否认“胜义非心境”这一极关要的承许，就成为已经默许“胜义中诸法的真实性有所缘之境”，并将导致“胜义中有自性不空之法”等过失。

如是抉择胜义与圣智亲见的状况，说其关要为一，对此斥责未分时位，颇显粗劣。

像这样，抉择胜义所得出的结论和圣者智慧亲见的状况，两者在关要上说是同一要点，对此观点反而指责为没有分清阶段的差别，就显得有些粗劣了（即指责者没有深细地认识到）。

如同《宝积经·菩萨藏》所云：“胜义中圣者慧及智前，任何法若知、若断、若修、若当现前，全无所住。”月称菩萨言“依名言谛说为知”，也间接显示了真实中超越证及能证名言。

既然说“仅仅依名言谛说成证知胜义”，那就表明真实义中超越了证和能证的名言。也就是说，需要有能

证的心和所证的境这两者,才有所谓的“证”和“能证”;真实义中什么所证的境都没有,当然就没有能证知它的心，也就超越了“证”和“能证”的名言。

《显句论》云:“诸圣者之胜义，是无所说故，(胜义中）无有何者为应理、非理，对此岂有戏论?”

有一个所说的东西，才能对它的体性作安立，也才能对所立体性判断是应理或非理等。然而圣者现证的胜义并没有一个所说的东西，那么能针对谁来说应理、非理呢? 对于这真实的胜义哪有戏论可得呢? 也就是说胜义并非心前的境。

《入中论自释》云:“今当说胜义谛。然胜义谛非言说境故，非分别境故，不能直接显示，当以闻者自能领解之譬喻明彼体性。”

该论更加明显讲到胜义谛不是言说的境、不是分别的境,所以不能直接显示。如果还有谁说真实义能显示、能用语言安立它是某种境，那显然与该论相违。

或者说，既然胜义不是言说的境、分别的境，那再说什么、分别什么也不是它本身，不但粗略的言说、分别达不到它，以细致简别所作的言说、分别也同样达不到它。

又云：“天子！真胜义谛不能显示。何以故？以一切能说、所说、为谁说等法，于胜义中皆是无生。诸无生法不能宣说无生之法。”

此处也讲到：有所生的诸法，可以宣说它如何如何；没有所生的诸法，就无可宣说。

又云：“是故缘真实义之智，全无有性、无性，自性、他性，实、非实，常、断，常、无常，苦、乐，净、不净，我、无我，空、不空，能相、所相，一性、异性，生、灭等差别，以彼自性不可得故。如是思择真实义时，唯诸圣者方是正量，异生则非。”

这里讲凡夫有能所的心不是衡量胜义的正量，只有圣者无二的智慧才是正量。

《入中论自释》又云：“由此无欺诳故，是胜义谛。此唯诸佛各别内证。”

胜义谛的自相唯以无任何境与有境的圣者各别自证亲见。《三摩地王经》也说：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁？”

如是所说般，一般凡有承许，则按二谛随一承许，别无其他，然而此处非仅如此粗义，若知有极细精义，则具大义。

即如上述佛经和月称菩萨的言教所说，虽然一般凡有承许，除了按照两种二谛的随一承许外，当然再没有第三种谛，但是在《入行论·般若品》宣说“胜义非心境”的此处，不仅仅是很粗略、有承许的法义，如果知道还有极细精的法义，那就有大意义了。

所谓“粗义”，是指把“胜义非心境”这句话仅仅解释成“无二现之心的行境是胜义”等，由于还停留在有承许、有言说、有所缘的妄心行境中，没有彻底超出一切戏论，因此是粗。“极细精义”，是指按实相、现相是否相同来安立二谛，由此抉择到胜义离绝一切所缘、不是任何心的行境、彻底超出一切粗细戏论，才极致地抉择了真胜义谛。也才算吻合或相应于圣者根本定位的状况。

以上说为例后，对自、他宗寻求真谛的众人，因饶益之心再稍作解说：

初业者依据正理已断定“法无自性”，及（从内心）现出“彼无自性与缘起为一义”后，专于现空双融状如水月之殊胜定解策发精进，此为至要，故当依彼而串习。

尊者教诫行人要做到两点前提：第一点、依靠离一多因等正理把一切显现抉择为空性，对于诸法无自性获得断定；第二点、现出“法无自性与众缘和合而起是一义”。

首先运用离一多因等正理，对于任何事不见有丝毫堪忍成立，这时会认识一切现相都无自性。空和现也并非各自分开的两个法，而是“现即空、空即现”。

了知现空不二或“一义”后，在对此双融之义串习时，不必以心轮番地执取现和执取空，而应进一步对于已经产生的现空无别的定解专门精进串习，以串习力远离偏住现或空一方的所缘和承许等。

其时所解悟者与诸法实相为近似，然未超出分别相状之境——仅为同分胜义。对此，不应教导：“唯此即是般若波罗蜜多，此外再无究竟。”

这时通过正理观察所解悟到的法义，和诸法实相比较近似，但还没超出分别相状的境——仅同分胜义。所以，不应以此就对学人教导：“这就是般若波罗蜜多，在这之外再没有更究竟的了。”把相似、初步的东西指示为真实、究竟，恐怕会误导自他！

若如是教导，则对唯是识之行境、似现的般若持为了义，尔后对全无分别的智慧——真般若之义不得趣入，且对入彼之正道——于无所遮立之义无改而安住修等，因背离之故，乃至爱重未舍自见，离戏真般若将不于心中生起。

这样的话，学人就会把一个仅仅是分别识行境的、

似现的般若持为是了义，误认为已经彻底了、修证到家了（其实就修道的历程来说，这只是一个初步的成果），导致其后对于全无分别的智慧——真般若之义不能趣入（因为真般若是远离一切虚妄分别的，不但没有执“有”的分别，也没有执“空”的分别）。而且，对于证入真实胜义、真般若的正道——于无所遮立之义无改而安住修等，也成了背离。乃至还在爱重自己的见解而舍不得丢开时，离戏的真般若就不会在心中生起！

是故，以带有定解“缘起法无自性”之相状的心，虽见诸境相犹如水月，但也只是与圣者后得如幻定解相似，此仅是近似真实义的正见。

所以，对于“众缘和合而起之法都无自性”这一点引生了定解，以带有这种无自性定解相状的分别意识，见到任何现相都如同水月（即心前显现的一切相都跟水月一样无自性）。这种认识也只是和圣者后得如幻定解相似，而不是全同。

此处说到两种定解：一是用正理观察之后，断定一切显现如同水月；二是由圣者之根本智照见了无一相可得，后得位便引发了诸法如幻的定解，即通达一切现相都如幻事（比如之前有山、有水、有身体等，证入真实义的当下全部没有了！于后得位，看到这些就知道都是

如梦一般的虚相)。

虽然凡夫也可以有“现空双融犹如水月”的定解，但只是和圣者后得位的如幻定解相似，还未与圣者定中如虚空般无缘离戏的胜义相吻合。

还需想到：定中的行境是离绝戏论、超出言思的真实胜义本面；与亲证此义相似，有对离言胜义实相、喻难诠表的各别自证之义，生起知解与觉受。

然而还要想到：圣者定中的行境是远离一切戏论、超越言思的真胜义的本来面目(圣者定中亲证的就是这个，这就是胜义，是圣者智慧殊胜的行境义)。但在凡夫位，和亲证它相似，也能对于离言胜义实相、难以譬喻诠表的各别自证之义，生起知解和觉受。

若作是念：如是实相乃是圣者智慧内证之境，于凡夫前毕竟不容现。

如果想：这样的实相是圣者智慧内证的境。在未达见道的凡夫心前不可能显现它。

回答：现证真实胜义自相，除圣者外定非凡夫，然以凡夫定解，对离言实相总相分有知解及觉受。对此，显教称为“顺法忍”，密教则称为“喻智慧”，无论如何，实际即是与究竟胜义近似之识。

当然，现证胜义的自相是圣者而不是凡夫分上的事。但凡夫以定解可以对离言实相的总相分有知解和觉受。也就是说，在大乘资粮道，主要从见解方面，对于诸法的实相——远离一切戏论、超越言思的胜义生起确认的知解；而在大乘加行道，主要以无修而修的方式，心安住于实相不动，从而生起如哑巴领受糖味般的离戏觉受。

对此，显教中称为“顺法忍”，密教中称为“喻智慧”，不管怎样，就是指与究竟胜义接近的、相似的心（“顺法忍”：顺即随顺，法指胜义法性，忍是不怖畏而持。密教所说的“喻智慧”通常在大乘加行道生起，以比喻而言，见道的“义智慧”如同真月，“喻智慧”则仅如水月，与真月有少分相似）。

有人认为：真实胜义是圣者的行境，并非凡夫的行境，因此为了抉择真实胜义而宣说教理毫无意义。

其实这是非常错谬的观点。在凡夫位可以依据圣教的甚深法义，以正理破除一切所缘四边，进而对远离一切所缘的实相离戏之义生起定解。正因为如此，很多经论抉择离边之义，主要是针对凡夫宣说；圣者们已经亲证，没必要对他们宣讲。

譬如虽然能以手指示月，但手指并非月；同样，虽

然由教理途径能了知离戏，但教理文字或以理观察之心无论如何也没有超出戏论。以此原因，诸大经论中既说到法性离戏之义并非语言、比喻、推理之心的行境，又说到依于教理、比喻等方式抉择离戏胜义，认识这两者不相违非常重要。

如是"现出彼离戏近似分"仅仅由观察定解也能引发，然成极久耽延，此亦需联合积集殊胜资粮的门径而得以生起。若依止密乘殊胜方便、特别是依直指心性要诀而正中要害，则以窍诀力也有仅凭少力，而速获亲证。

那么，此离戏近似分通过什么途径现出来呢？有如下两种途径：

途径一：以教理观察而引发定解。唯由观察定解也能引发离戏近似分，但这需要很长时间，而且要联合布施、持戒等殊胜资粮才能生起。

途径二：依靠密乘共通的殊胜方便（如生起次第、圆满次第），特别是依于具证量上师直示心性的要诀，从而正中要害。以此窍诀力也有只需很少功力就速获亲证的情况（这里所亲证的是离戏近似分，而不是已经登地）。

如是，于实相生起觉受时，其人若由先前闻思的观察，对空性缘起无别之义引生殊胜定解，想其从前观察

时的觉受，及今不依观察、了无执著自住时的觉受，此二者以“空性缘起无别之实相”为境虽无差别，然观察时的彼者如闭眼后心中作意面前事物；无执著时（指密乘喻智慧时，不是圣者位），**则如开眼后亲视彼物，有此差别。**

这是说二种觉受的无差别处和有差别处。

观察时的觉受和不依观察、没有执著自住时的觉受，在“以空性缘起无别的实相为境”上当然无差别，而觉受的状况却有差别：观察时的觉受如闭上眼睛、内心作意面前的事物；无执著时的觉受如睁开眼睛、亲眼见到事物。

对此自领受时了无执著的体会，随作任何破斥，也将如同亲尝的糖味，任由余人说为其他，也不生起疑惑。

对于这亲自领受时了无执著的体会，无论别人说什么破斥，都不会有动摇。好比亲自领受了糖的甜味，不论别人说什么糖是辣、酸、苦的等等，自己都没有任何怀疑，糖就是甜的！

宿世于实相少有修学，（按教乘）**未以理引生定解或**（按密乘）**不具要诀的众人，纵然心无改而住，也无任何“知此、生彼”，如此岂能稍许趣近离戏之处？**

假如宿世善根栽培不深，没有很多修学、串习，对于实相未曾以理引生定解，或者按照密乘来讲不具修法的诀要，这两种人纵然内心无改而住，也不会有任何“知此、生彼”（就是没有任何所谓的“认识了什么，生起了什么”，心只是处于无记、昏昧、迷茫的状况），又怎能趣近离戏之处呢？丝毫不能！

而由观察实相义已臻圆满，或以安住方便之要诀，当显一时顿离一切边的明现智慧。

反过来说，宿世有大善根、修学深厚的人，今生之中或由观察实相义已达至圆满，或者遇到具证量的上师教授自己安住方便的要诀而心领神会。这两种人进修时，必将现前一时顿遮一切边的圣者无分别胜观智慧，也就是现量亲证。

如此以定解解了真实胜义，也需总的立为“悟得胜义”。

如果不是现量亲证，而是仅以定解了知真实胜义，对此也需要总的安立为“解悟胜义”（须知此“悟”仅是解悟，不是证悟）。

即如同以理认知有前后世、以教了知有业果、以烟因了知有火等一切比量，虽是以总相方式了知境，然也需安立彼等了知彼境般。

我们对于事物的认知有两种途径，一是自己亲证、亲领受；另一种没有亲证、亲领受，而是由比量以总相的方式了知。“悟得胜义”便属后一种情况。再举例来说：所谓了知有前后世，不是自己以神通现量见到前后世，而是依靠名言正理推知有前后世，从而生起认识，这也是“以总相方式了知有前生后世”。

又如“以教了知有业果”：即因佛是现见一切因果的量士夫，依于佛语教量而了知有业果（比如造十善业或十恶业者，将按业力轻重得生人天或堕落恶趣、造有漏业或无漏业将会感召世间或出世间之果……诸如此类整个一套业果定律并非自己现量了知，而是依靠教量了知，也属于以总相了知；

又如看到前面冒烟，就知道房屋里有火，虽然推断与实际相符，但并非亲自见到房间里红红的火焰。不是现量证知，而是以比量推断了知。

如同上述比喻，此处以定解解了真实胜义，虽然是以比量推断而了知，但也称之为“悟得胜义”。

文间偈云：

吾饶益心所出语，尽皆正直无倒视，

如来密意甚深义，愿汝无难顺利知。

以上，我发自饶益心所说的话，希望大家以正直之

心无颠倒地领取。所说到的如来密意——离一切戏论、无任何所缘的甚深胜义，愿你无有困难地顺利了知。

思 考 题

两种解释方式在意义上一致

1、全知麦彭仁波切是如何从正反两方面来说明现证胜义之心无有能所二现?

2、为什么对于胜义要从后得位随顺世间以及圣者根本定位这两方面说，否则会有何过失?

识别真假胜义

3、请举一个具体的实例（和书中的例不同）来观察自己的分别识是如何对于现与空分两次来操作的，对此谈谈你的体会。

4、通过思维油灯的热性与明性无二，湖水湿润与光莹无二等，反复思维世间的万法皆是空性与显现无二，对此你能生起决定见解吗?请入座反复观修。在日常生活中配合周围环境，亦努力思维此显现与空性无二。

5、解释论义：

如此二谛分中的一分——实空与缘起现相二者，唯所计分为别别，然如所作与无常于本物上无别般，空、

现二者当体无别之自性、不住任何边、无改本性之实相，称为二谛无别或双融。

6、为什么仅仅否认实有的单空不是真胜义?

7、解释：戏论

8、谈谈你对假胜义的理解。

寂天菩萨说的是哪个胜义

9、诸佛菩萨是如何引导众生渐进趋入胜义谛的?

10、为什么无实分不能成为圣者定中的境?

11、解释:

此外，若说以观察胜义的比量或以现证胜义之智，于“境之体性是此”亦得而见，如是极力承许，则彼如何遮他空，实则自意也是按他空而安立，只是不自知而已。

为什么只说到“胜义非境”

12、为什么在抉择胜义时要说胜义非心境?

13、从比喻和意义来分析名言上讲的“见胜义”实际表达的就是无所见。

无境如何现证

14、根据全知麦彭仁波切的教言阐述实相如何现证。

世俗心不能测度胜义

15、为什么世俗心不能测度胜义?

16、阐述安立二谛的两种轨则。

17、根据全知麦彭仁波切的教言分析自宗并无“胜义谛应成毕竟无”的过失。

18、根据全知麦彭仁波切的教言分析自宗并无“无二谛别别安立”的过失。

19、全知麦彭仁波切在教言中以要诀的形式，阐述了如何生起离言实相总相的知解和觉受，请复述一下，对此你有何感受和打算?

第二篇　自证抉要

“自证抉要”是全知麦彭仁波切《辩答日光论》中的一个重要篇章。通过这次讲闻和深入地研习，相信很多人能明确“自证胜义中不成立，名言中无欺有”的要义。论文说到：

一般而言，中观应成派承许六识聚及未建立自证识等，明显见于彼论，然而为何仅以彼论中未在名言中承许，就必须了知其在名言中无有呢？例如应成派论中无需提出本初心性、大乐等名言，但此等并非名言中不合理。

一般来说，中观应成派承许六识聚和没有建立自证识等，在《入中论》、《入行论·般若品》等应成派论典中能明显地见到，但是为什么说这些论没有在名言中承许，就一定证明它们（自证识等）在名言当中没有呢？

应成派抉择的重点是直接透出离戏，除此之外，无论说东谈西、缘此缘彼，都一概遣荡无余。但是，应成派没有在名言中承许，不代表名言中没有或者不能安立。比如应成派的论典中不必要提出本初心性、大乐等

名言，但并不代表这些名言不合理。旧译《六界续》中说到的“本初心性”、新译《时轮金刚续》讲到第四灌时指示的遍空虚空金刚大乐（无迁变的大乐），应成派都从来没说过，但这并不代表名言中不能安立。

应成派的论典只有屈指可数的几部，如果凡是这几部论没有说到的名言就决定在名言中不能安立的话，那么请问：应成派的论典中有几个密教名词呢？一个也没有。那么是不是所有密教中的名言都不能成立呢？不仅如此，还应成除了这几部论所说的名词外，其他一切佛教名言都不能安立。

若说：这两者哪里相同？因为直接明显、郑重地遮遣了自证的缘故，名言中遮自证应是应成派的特点。

对方说：这两者哪里相同呢？像本初心性、大乐等这一类名言，虽然应成派没有建立，但是也没有破除。而自证的情况与此不同，因为《入中论》等应成派论典直接对其明显、郑重、不遗余力地作了遮遣。所以，名言中遮遣自证应当属于应成派的不共特点。

驳斥：中观论中虽有细致遮自证，但此等只是胜义中遮，名言中则无法遮，如同他证。

驳斥：虽然在中观论典中细致地遮遣了自证，比如

在《入行论·般若品》中运用圣教、正理、譬喻作了多番破斥。圣教方面：经中说："如剑不自割，指尖不自触，如是心亦尔，不能自见自。"正理方面:观察以什么来证知存在实有的识。如果是以其他识证知，则将犯下"证知者无穷"的过失；倘若以自己证知，那么在它上面必定能分出别别的能证、所证，但是实有的识不应分出不同的部分。随后，该品又依次遮破了唯识师所举的灯光自明和琉璃自然青色的几个比喻。

虽然有像这样很细致地遮遣实有的自证，但这只是在胜义中否认；名言中假立的自证谁也无法否认。这又如同他证的情况，虽然在胜义中作遮遣，但在名言中无法否认。

胜义中确实无法成立他证。比如观察"识证知境"在时间上只有三种情况：一、识在前，境在后；二、识和境同时；三、识在后，境在前。首先，无论识在境前或在境后，识都没有所知的境，又怎么能现量证知它呢？其次，如果识和境同时发生，那么前一刹那两者都没有，后一刹那同时生，谁也不需观待谁、识和境别别独立。既然是离境的独立识，它有什么了知境的体性呢？既然是离识的独立境，又怎么成立是所了别或所知

境呢？所以识、境同时也不成立。由此在胜义中否认了他证。

但是名言中，也就是在众生的妄识境界里，明明以眼识见到青黄赤白等颜色，以耳识闻到风声、雨声等，可以无欺建立他证；如果名言中没有他证，那么见色、闻声等就都不能建立了，难道我们都成瞎子、聋子等了吗？从这个例子看出，某个名言的事件在胜义中被否认，并不等于名言中不能建立。

问：何故无法遮？

这时对方提问：为什么如同无法遮遣他证那样，在名言中也无法遮遣自证呢？

答：若遮则成名言中也无有，需要如常声、作者自在天等，有被名言量直接违害，而自证不可能有此之故。

我们回答：如果一个法被名言量遮遣或否认了，那就成了纵然在世俗名言中也不存在的法（也就是在众生妄识的境界里都根本没有这样的事），如同常法的声音和万物的作者——自在天等，被名言量直接违害。但自证不是这样的情况，它不可能被名言量违害。

因为，凡是名言中无欺有的显现，无法以名言量违

害；名言中根本没有的事，必定被名言量违害。

举例来说，外道承许有常住的声音，这决定被名言量妨害。不管是在瑜伽现量还是正理面前，都成立不了一个声音能安住到第二刹那以后。名言当中，凡是有为法都是因缘所作、观待因缘而起，所以只能在因缘和合时显现一刹那；过后因缘已灭，这显现也不会无因独自安住。因此必定是刹那灭的自性。因缘现起的声音也不例外，显现一刹那就灭尽了，常住的声音在名言中根本不成立。

其次，所谓的作者自在天也无法成立。因为自在天并不具足作者的体相，不管承许它是常住、周遍、或者思维之后造物等，都被正理所害。其实在名言中，自己的心才是万法的作者。有心才会造业，有业才变现一切器情万法。名言中承许“万法的作者是自在天”，在正理面前无法成立，也不符合名言的事实，所以必定被名言量违害；

但是自证却不会被名言量违害。以名言量（无论现量或比量）观察，决定要承许自证。就现量而言，每个人生起贪、嗔等烦恼，信心、悲心等善心，或者身心的种种苦乐感受等，自己直接就能分明了知，不需借助其他证知者。

因此，《入中论自释》所说 “若依世间名言增上，亦无以自证为因之念”等义，即如颂中所说“纵许成立有自证，忆彼之念亦非理，他故如未知身生”，仅仅是申明“若以别别自相成立有的前后识，前时纵有自领受，现今亦不能忆念”之理，而“世间名言中有自证”则定无任何能害之理，故仅说此点任何也不成立。

在《入中论自释》里说到“即使按照世间名言来说，也没有以自证为因的忆念”等，对方以这句话为依据，判定名言中也没有自证。我们对他说：你要看清说这句话的前后背景。

在《入中论》中，唯识师说：由于后来有忆念先前的心识，证明在先前的心识上有自证。因为：如果当时没有领受过，后面绝对不会有忆念；只有自心上领受过的事，才可能在后来回忆它。既然后来能忆念先前，以果推因，就成立先前识曾经自领受或者有自证。所以自证识是实有法。

当时，论主月称菩萨就以这一句来破斥：即使按照世间名言来说，也没有你们所说的以先前自证为因而产生的忆念。该论颂文还讲到，纵然成立在先前的识上有自证，以后后的识忆念它也不合理，因为前后两个识是自相成立的别别他体。此处“别别自相成立有”是像东

山和西山那样互不观待。如此一来，前识发生的事跟后识无关，以后识决定无法忆念前识。如果能够忆念，那应当成立张三能够回忆李四心上的感受。

要注意的是，名言中所谓的“他”有两种：一是互相观待、同一相续的“他”，比如一个人的童年和青年，青年是由童年而来，不是脱离童年而有青年；二是别别自相而成立的“他”，就像瓶子和柱子。即使没有瓶子，也可以有柱子；瓶上发生的事，只是瓶相续中的事，不会移到柱子上来。

如果承许先前的自证识和后来的忆念识是别别自相而成立的“他”，那么即使前识有自证，以后识忆念前识上的事也不合理。就像张三心中曾经有过苦乐，生过信心、悲心等，在李四心上根本无从回忆。李四永远只能忆念自己而不是别人心中经历过的事。

有人说：不决定。比如李四可以想起张三读书时怎么勤奋刻苦、工作后又如何日夜操劳等等，这不是在忆念对方身上发生过的事吗？

回答：这是因为曾经看到或者听到了张三的事，其实还是回忆李四自己当时的见闻。至于张三自已曾经多么痛苦、多么快乐等，并不是李四相续中的事，怎么可能回忆呢？即使是张三昨天中午吃辣椒的感觉、当时现

起的舌识和受心所等一切，在李四心上也并不存在，怎么能回忆呢?

所以，《入中论自释》中破除的是名言中别别自相成立有的自证识和忆念识。但“世间名言中有自证识”，决定不存在能违害的正理。因此，对方只举出《自释》中的这一点，并不成立为真实的根据。

对方回应：此有理据！即承许名言中有自证，应成以自性成立有能作、所作、运作三者，无法避免。

对方说：对于“名言中有自证”的承许，决定有能够违害的正理。因为如果这样承许，那就应当不可避免地成立以自性成立能作、所作、运作三者。如此一来，有能证、所证和证这别别的三者，也就成了他证，和“自”证相矛盾。所以自证不成立。

驳斥：这仅是因（理由）不决定的语言。因为所谓“自性成立”在中观此处是指堪忍胜义理观察之法，以此承许不成立自证。但“若名言中自识由自证知，则需要以自性成立能作、所作、运作三者”实无尘许理由，如同他证。

我们说：这只是因不决定的语言。你一定要认清“自性成立”在中观当中指的是堪忍胜义理观察的法。如果

在以胜义理观察之后无法成立，那就是得不到它，或者真实中没有它。中观论典是以胜义理观察自证是否自性成立，观察的结果是不成立自证。

但是，这不能跟名言中安立自证混为一谈。按照你们所说“如果名言中承许自己的心自己明知，就应成自性成立能作、所作、运作三者”，这没有丝毫根据，就像他证那样。也就是说，在名言中承许他证，并不需要以自性成立能证、所证和证知三者，或者有不观待其他而独自成立的能证、所证、证知这三者。所以名言中成立有“证知”事件，并不需要胜义中成立能证、所证、证知这三轮有自性。

比方说听音乐，这个他证事件在名言中当然成立，因为名言中无欺有耳识作为能证者、有音乐作为所证对象，在因缘和合时，耳识也证知了当时播放的音乐（也就是前前后后的每一个乐音，都现量很分明地了知）。

但是，名言中成立“耳识他证”事件，不代表胜义中要以自性成立能证、所证和证这三者。因为在胜义中观察，所证丝毫不可得，不必说粗分相续的音乐，即使最细一刹那的音乐声，也是观待因缘而起、毫无自性；能证的耳识，也是从因缘现起，由观待因缘，故无自性；既然能证、所证都不可得，那么所谓的证也不可得，因

为证不可能脱离能证、所证而独立存在。所以，以胜义理观察时，能证、所证和证这三者均不可得。但名言中确实有“证知”的现象，因此你说“名言中有证知现象，胜义中就需要以自性成立能证、所证、证三者”。这不决定。因为他证同样是一个“证知”的现象，但不必胜义中实有能证、所证和证知。

自证也是同样。名言中吃辣椒时生起对辣味了别的识，当下证知自识而不必通过其他方式；但是，名言中成立有自证，不需要胜义中自性成立能证、所证和证三者。

若说：此时就能作、所作、作即能证、所证、证三者不异，尚不得“证”之名言。而若观察自作用于自体转，纵然境与有境别体，也不成自证，而应成他证；若非别体，亦不能自作用于自体转，应成能作、所作、作三者一体之故，如剑不能自割。

如果对方说：现在我们观察能作、所作、作，或者说能证、所证、证三者，根本分不出别别的三个。因此，即使是“证”的名言也得不到（也就是无法安立“证”）。因为“证”就一定要有三分；分不出三分，就安立不了“证”。

举例来说，一个学生证明一道数学题，在这个“证

知”事件上一定有三分。如果问：你证了什么？他会说：证了这道题，就是所证；如果什么所证也没有，则无法成立“证”。又问：是谁在证呢？他答：是当时我观察的心在证，就是能证者；不可能只是一道题摆在那里，没有任何能证者还叫做证。再问：你在整个过程中，有没有证知的运作呢？他会说：有，有我的心对那个问题的证知。最后合起来问：在这个事件中，能证、所证、证知这三分是不是别别不同？他回答：当然不同！不能说能证的心就是所证的题，因为：如果能证等于所证，那么我的心就成了无情法题目本身；或者如果所证就是能证的话，那么每一个所证自己就能证知自己，这样一来人类不必费心去证知万法、行者也不必修道，自然就能证知万法世俗和胜义的实相。所以，要成立某个“证知”，一定要分得出能证、所证和证这三者。不然，在独一、不可分的法上能有什么运作呢？一切事件都是众缘和合而起，孤立的法没办法运作或产生出成果！

对方还说：从另一方面观察，如果自己的作用在自身上运转，纵然你说境和有境别别不同，那也不成自证，而应成以一个他体的有境来证知此境的他证；如果你说能证的有境和所证的境并不是别别两法，而是能作、所作和作三者一体，那也不可能以自己的作用在自身上运

转，如同宝剑不能割于自身那样。何时剑与物分开，才能以剑割物；同样，“能”和“所”必须分开，才能以“能”证“所”。由此可知自证无法成立。

还有：你们刚才所举他证的比喻，和自证情况不同，不能成为同喻。因为在他证上分得出能作、所作和运作三分。比如看电视时，有能证的眼识、所证的画面和对画面证知这三分，就能安立“他证”的名言；然而在自证上，无论如何也分不出能作、所作、作三分，怎么安立“证知”呢？

总之，对方认为自证和他证截然不同：即他证虽然胜义中不成立，但是名言中可以有三分，所以能安立“证”的名言；而自证不仅胜义中不成立，而且名言中也无有，因为名言中立不出三分。既然没有三分，就安立不了“证”，或者以独一无二的缘故，自己在自身上无法运转。

答：虽然如此，这如同观察取蓝识与蓝色有隔、无隔，或为前后关系，无论如何不可能有“以此取彼”，然此等观察已成胜义观察，不成世间名言中毕竟无有领受蓝色之识。

我们说：所谓“自证不成立”，是指以胜义理观察时无法成立自证，如同他证；但是在名言中，一个识上

完全可以假立不同的三分，也可以安立“证”的名言，这跟他证一样。因此，胜义中两者都不可得、名言中两者都可以安立，在这一点上自证和他证完全平等。

首先在胜义中观察他证能不能成立：拿眼识取蓝色的例子来说，眼识和蓝色之间只有有间隔和无间隔两种情况。如果两者有间隔，那就是别别独立的两个实法，眼识根本没有触到蓝色的实体，怎么能说证知了它呢？

如果两者无间隔，到底是根和境无间隔，还是识和境无间隔？如果根和境无间隔，微观上就要观察两个极微（无分微尘）的接触，这两者要么部分接触，要么全分接触。如果部分接触，则在一个极微上就有接触和不接触的两分，与所许“无分”相违；如果全分接触，就必须互相融入，但在极微上并没有能容纳的空间和可进入的洞口，所以也不可能互相融入。如果承许识和境无间隔，由于识不是微尘的积聚、没有形质，而色等是微尘的积聚，以无形质的识，怎么可能接触有质碍的微尘呢？就像石女儿不可能与人握手那样。

或者观察识和境的前后关系。识在境前没有境，不成立证知；识在境后境已灭，也无法证知；识和境同时，即两者前刹那都没有、后刹那同时生起，二者互不观待、互相脱离，怎么能说此识是了别彼境的识呢？识若不观

待境相、没有“境相”的条件限定它，也就成了毫无了知内涵的识了！

通过以上观察可知他证不成立。但这只是胜义中的观察，并不会成为世俗名言中也毕竟没有眼识了别蓝色等的他证。因为见色、闻声等他证现象在名言中明明无欺存在。否则，心识对现前的境相完全不明知，就等于承许任何有情的眼等诸识前都是一片茫然。

他证虽在胜义中不成立，但名言中决定须要安立；下面说明自证同样可以在名言中合理地安立。

如是，虽然于自证上无有能作、所作、运作三者各异，但仅仅从“自识最初生起即不成自蔽，而生起领受的明知体性”，对此称为“自证”。

以理观察，虽然在一个自证识上没有能作、所作、运作三个不同的体（因为如果出现三个不同的体，那就是以心证知它之外的受等，也就成了他证），但是这仅仅是由“自识自第一刹那生起时，就决定不是自蔽（或者对于自己成为不现前的事），而是当时即有领受或明知”，对此体性称为“自证”。

在名言中，这是每个人心上都无欺存在的事件。一念心生起时，不必延迟一刹那，也不必用仪器测量、观察，当下就能直接领受或明知它，对此为什么不能安立

“自证”呢?

世间人都说“我知道自己的心”，比如“我牙疼”、“最近我很郁闷”、“现在我很快乐”等等。对于自己心识的状况，我们是直截了当地明知。如果问你：现在你的心怎么了？怎么这副样子？你说：我还不能证明我的心如何。我要借助比量来推断一下现在到底是不是牙疼，或者要用仪器试验观察才能知道疼的程度，或者现在还不清楚、要等半个小时之后才能确定。有这样的事吗？不可能！分明是自心现量证知，并非借助其他；又是当下明知，不是延迟到后后。所以说“最初生起即不成自蔽，而生起领受的明知体性”，对此安立为“自证”。

实际上，比如看电视时，电视银幕上显现了什么画面、传来什么声音、自己观看时心上的感受如何等等，我们都是直接明知。不仅如此，任何识在最初生起的时候，也都是现量明知。这就叫做自证。

世间名言中有此，因为名言中于自识断定只有直接自证与未证二者，此外无它；若许未证，则不得不承许自识于己成为隐蔽。

这一段是以理证明“名言中无欺有自证”。因为名言中对于自己的心决定只有直接自证和不证两种，没有第三种。比如牙疼时，对于“疼”的感受，只有当下证

知和不证知这两种情况：要么不必借助推理、仪器等观察，当下就明知自己牙疼得厉害；要么根本不知道自己正在牙疼。

对此不能回避。识生起时，或者成立不隔一刹那而当下直接领受的“自证”，或者不能直接证知、自己的识对于自己反而成了隐蔽的事（也就是不能明知自识）、自己竟从来不知道自身心上发生的一切。

如果对方说：我在识最初生起的一刹那，确实不明知它，但后来通过比量推断就能知道。

驳斥：既然事后才由推断了知，就不成为现量领受，应成在生命历程当中所发生的一切，你只能以比量了知。换言之，尽管心识不断地生起，但你当下一片茫然、没有一丝鲜活的体验。不知道当下怎样见了青山绿水，不知道听到了动静喧响，不知道是何等痛苦、何等快乐，不知道怎样爱、怎样恨，有的只是抽象的推断。这是多么不具生命涵义的可怜！

因此，诚如法称菩萨所说：“识所受非余，领受亦非异，能所无二故，如是自体明。”

法称菩萨也说：识所领受的并不是其他，而是自己。生起某种心时，当下所领受的是它自身、领受的运作也是识自身的显现，非是识外发生。实际上没有能取和所

取别别的两体，所以是心识自体明知。也就是说，不像色法不能明了自己、须要借助自己之外的识来证知，心识本身即具有“明知自己”的体性，因此称为“自证”。

《中观庄严论》云：“识者遮六尘，明了体而生，非尘自性者，此即自证识，一体无分者，三体非理故，以彼自证者，非有能所证。”

以问答的方式解释这两颂：

首先对方问难：你们安立的自证不合理。因为所取的境相是识本身、能取或者能证知者也是识本身，两者无二一体，应成自己的作用在自身上运转，这显然不成立。否则“斧头能够劈到自己”等妨害无可避免。

对此分两步作答：第一颂从正面阐明自证识的体相，第二颂指出在一个自证识上并没有能证、所证、证知的别别三体。我们所安立的不是能证、所证互相观待的自证识，而是指识本身就是自明自知的体性，所以没有你们所出的过失。

什么是自证识？从遮遣色、声等非明知的六尘（也就是无心色法）的体性而安立所谓识，才能承许产生了明知体性的识。因为万法的体性只有两种：要么自身不是明知的体性，需由它以外的心识来证知；要么自身是明知的体性，不必借助其他来明知。以此能够明显地分

判出色法和心法的体性差别。也就是无心的色法不能明知自己，需要借助他证识来明知。例如色尘要借助眼识，才能被证知是什么颜色、形状等；声音也要借助耳识，才能被证知音调的高低、大小等。但心识决定是明知的体性，这种不属于无心六尘体性的法，或者遮除了非明知体性的法，就是自证识。

这种承许并没有“自作用在自体上运转而成了自内相违”的过失。因为说到是以自证为体性的识、不是以自身之外他体的法来证知，所以你认为的“在自证识上有所证的境、能证的心和自证知别别三体”并不合理。

识本身能证知自己。并非在识之外出现一个取自己的识，或者所证知的境和能证知者别别不同，就像斧头劈木头的运作，能作和所作是对待的两法。如果这样承许，那就成了他证。而我们所说的自证识，是指从它刚生起的时候，就是自明的体性，不是靠其他法来明知它。因此可以确认，自明或自证作为识的本来体性，就像水是湿性那样，名言中心识的究竟体性不外如此。所以，在名言中安立自证极为恰当，并没有不合理处。

是故，虽不必新立自作用于自心上转，然以此就“自明体性不自蔽，未成自蔽而有明知”，于此识可无害建立“自证”名言。

建立自证名言的唯一关要在于:“心识是自明体性而非自蔽”,并不需要再安立自己的作用在自体上运转。

对方认为,一定要有一种能证者在所证境上运转的情形,才有所谓的证知。我们说,自证有其特别的安立方式,心识显现时的自性就是自明,不需要安立什么能证者在所证境上证知的运作。能明白这一点才是关键。

你宗认为,如果承许自证的话,就有自作用在自体上运转的过失。因为既然有运作,必然就有能作和所作的对待,这与“自”相违。如果承许“自”,就无法成立自作用在自身上运转;如果承许能证者和所证境对待而发生证知的运作,又成了他证,这就是自内相违。

我们回答:不必建立自作用在自身上运转,因为心识最初生起的时候,就是自明的体性,否则就成了无心的色法。

此处,关键要明辨无心色法和心识的体性差别。瓶子等境相没有心,所以都不是自明的体性,只有依靠明了的心识,才能被证知;从来没有土木金石等,能明了自己是什么样的体性。而识并不像色法,明知自身的体性不必要观待其他。如果需要观待其他,那就跟色法没有差别了。因此,色法无心,不能自明自知;心法跟色法不同,是自明的体性。这就是心法有别于色法的基本

特性。

很容易现量观察到，任何心识显现的当下，都具有自明的体性。因此，安立自证是识的自性最为恰当。

比如看电视时，显现的那些画面是无心的色法，不可能明知自己是什么形状、颜色，而观众的心识才能够证知此对境。心识自身则不需要其他法来明知，因为不是色法，它本身具有明知的体性，以这一点承许是自证。

人们通常会说，灯自己照明自己，或者船夫自己把自己渡过了河。也就是说，黑暗中的桌子、瓶子等由灯来照明，而灯自己不必要以其他来照明，因为它本身就是明了的体性；其他乘客要由船夫渡他们过河，而船夫是自己渡自己，不需要别人渡；与比喻类似，这里所谓的心识自明了，是一种名言的假立。从刚出生，它的体性就是明了而成为自证，并不是由第二者来证知才说为证。所以也不需要安立“自己在自身上运作”这件事。

如同灯光自身是明，不需要之外的其他法来照明，叫做自明。灯光不是作为所明的对象而被能明者照明，因为所明的对象一定是被黑暗覆蔽，但灯光没有被黑暗覆蔽；同样，仅仅对于生起了明知自身的体性，称之为自证。

如何呢？即如同对于现见瓶而立“知境”的名言，如是自相续中起何识以自己现见而知，对此为何不能立“自证”名言？因此，“自证”这一点在世间中实为无欺无害而有。

具体怎样安立自证的名言呢？

如同看到一个景泰蓝的花瓶，当时眼识明了地证知了它。它不是不现前的事，而是花瓶上的细节都见得清清楚楚，对此就安立“知境”的名言。名言中便是如此安立，不必细究；如果用胜义理去观察，当然无法安立。“名言中”就是说，只按现在的眼识等怎么取境就怎么安立；

与安立“知境”道理相同、非常简单，有情自己心里起了什么样的识，自己现量了知，对于这一点为什么不能安立“自证”的名言呢？因为自识是现前的事、没有丝毫隐蔽，即使在最初现起的时候也不需借助其他，自己就能知道。比如现在很郁闷，心里很明确自己郁闷。因为感觉郁闷的心本身自明自知，不必要借助其他法证知。

对于自证这件事，同样不必要做胜义中的观察，因为一观察就无法成立；仅仅名言中自心如何明知就如是安立，怎么不能说自证呢？所以，“自证”这一点在世

间当中其实是无欺无害而有的。

所谓"无欺"，指所说的情况没有欺骗性，是如实而说。所谓"无害"，指名言之中不存在的事当然会被名言量违害，而真正有显现的事情，永远不可能被名言量违害。

然观察以彼如何自证之义，除了仅是不观察世间共许之外，真实中何者也不可得。而不观察胜义中是否有，从能如显现般安立名言的世间识而言，"自性明了自体"已生之故，称为"自证"。

在观察"心识如何自证"时，应当分清真实中和名言中的情况。一方面，所谓自证仅是不观察时世间的共许，除此之外，真实义中了不可得。什么缘故呢？如果承许自证谛实，就必须有能证、所证以及证知别别存在而发生实有的作用。但在独一的识上绝对没有两分乃至三分，所以就安立不了自"证"；或者以中观共同五大因、应成不共四大因等任何胜义理观察，所谓自识也将被抉择为空。

然而，如果不去观察胜义中是否存在自证，仅仅从自己当前的心识如何显现，就如是安立名言的世间识来讲，当下"自心明了自体"的现象已经发生的缘故，称它为"自证"。所以在不观察时假立自证，这符合名言

的事实。

以下再细致地剖析，如何安立“自”和“证”的名言。

对此，无有所作、能作、运作三者异体故，安立“自”之名言；于此，有以心假立的所作、能作、运作三者故，定可说“证”。即：自他二宗都有“苦乐为所受”、“能受者是心”、“以心直接领受苦乐为运作”三者，在此前提下，谁也难以承认：对于正领受乐等的彼心，所受乐等外有异体的能取心，及彼心外有异体的所取乐等。

按照名言中自心明知的现相来说，在这“心识自证”上，并没有所作、能作、运作三者别别异体的情况，以此安立“自”的名言。因为观察来观察去也只有一个心，绝对没有像三个手指那样的“三”。拇指、食指、中指，在一者之外有另一者的体，成为别别他体的“三”；然而自证识只有本身一个识，它并非“他证”——在能证识以外另有一个所证的识。所以，就一识没有能作、所作、作三者异体的角度，安立为“自”。

然而在这一个心识上又有假立的能作、所作和作三分，所以可说“证”。无论自他哪一宗派，都会承许心识既有苦乐的所受，又有能领受或者明知它的心，又有以能知心直接领受到苦乐的这种运作。无论何人观察自

心，当下一刹那心上就有这样不同的三分。

此处关键在于，实有的意识无法被安立为别别三分。因为一者有三，就不是实有的“一”而是就三分积聚假立为“一”；然而假立的一却可以有不同的三分，这很奇妙，可以安立证知。这种证知并不像对方所说自体于自体上运转，好像斧头劈柴那样两者对待的运作。而是心识生起的时候，既有所明知的内容，又有一个能明了的状况，并以心的运作直接领受到苦乐，一个识上有三分，因此也可以安立“证”。

在如是安立证的前提下，谁都难以承认针对正在领受苦乐的心，说在所受的乐等外有一个别别的能取心，或者在能取受的心之外，有一个别别的所取。也就是当下的一刹那心，没有办法把它劈成两份。比如正在牙疼的时候，一刹那只现一个心。牙正疼得钻心是所领受的境相；同时有一分明知怎么疼的心；而且以能取心当时就在领受着牙疼，这就是“一识三分”。不能说在所领受牙疼之外还有一个他体的能取心，或者在能领受牙疼的心之外，还有别体的所取疼痛。否则就必须安立一刹那识要有两个心——自己的心是这样疼，另有个心又在那样领受，但这不合理、也难以承许。因为无论我们如何观察，一刹那中没有两个心，每人只有一心。

为什么难以承认呢？下面讲出理由。

意谓：若乐等所受外另有独体之心，则应成无受之心；若在自取之心外另有异体的乐等所受，也应成无心之受，如此应成等同数论、胜论诸师所许的乐等为内外之色。

为什么没办法承认心和受是两个法呢？我们从两方面抉择：一、如果在受之外有一个单独的心，应成此心是无受的心，但这跟受是遍行心所相违。原本名言中安立有触、作意、受、想、思五种遍行心所，它们遍在一切心王当中，与心王相应。也就是说，任何心识生起，它必然是一种具有受的心，从来没有脱开受的无觉无受之心。但如果你现在说，受之外有一个别体的能取心，那么此能取心就脱离了受，应成无受之心。

实际上心生起的时候与受不二，在名言中将其安立为两分，一个叫心王，一个叫心所，心王与心所相应。但千万不能理解成有很多个不同的心。心识生起时，明了的这方面，称为是“心”，它还有一个当下领受的苦乐叫做“受”。受和心本自不二、没有别别的异体。虽然在名言中一个假立的心识上可以安立不同的几分，但在实有的心识上无从安立。这是非常关键的要点。

二、如果在能取自身的心外，另有一个别体的乐等

所受，那也应成一个无心、独立的受了。也就是受脱开了心、独自成立，不应再被承许为心法。这时心归心、受归受，在此心上没有彼受，彼受应成心外之法，就等同于数论、胜论外道诸师承许乐等是内外色法的体性。《般若品》中清楚说到，数论派论师承许乐等是外在的色法体性，胜论派则承许乐等是内在色法的体性，都认为离开心另有一个受。

如是，乐等与受彼之心虽非别别，然已有由亲领受苦乐而明知，即学教派者和凡庸共许而由现见成立，对此说为“自证”哪里不合理呢？

通过刚才的分析可知，所受的苦乐和领受它的心，虽然没有别别两体、只是那么一个心，然而就在这一个心上，对于自身发生的苦乐以亲领受而明知。无论学教派者或不学教派的凡庸都一致共许，也是现量可见成立的，对此说为“自证”有什么不应理呢？

若不承许此，是说“无有直接亲领受乐等”呢，还是虽有领受然唯是他证领受呢？应审细思量！

如果你不承许这一点，那你的观点是“没有直接亲领受这个乐等”呢，还是“虽然有领受乐等，但唯一是乐等之外的一个其他识证知而领受”呢？应该细细想这

个问题！

因为以理抉择的时候，要么承许自证，要么不承许自证。如果不承许自证，你一定要答复是我们的心没有亲自领受到乐等，还是虽然有领受乐等，但是心自己不能领受，必需一个其他识来领受它呢？

如此，凡是对于一切尽所有法的了知，认为“我明知了彼彼义”时，现出某种所知之相，此是就所作业或境分而立名言；思量以何者了知时，认为是以此自心，即是从有境作者分而立名言；心以彼彼无二方式明知而领受彼，此是按运作分而立名言。无有安立如此的所知、能知分的世间识，虽此点亦不容有，谁能说有如此情形？诚应审思！

像这样，对于所有一切万法的了知，如果认为“我现在知道了此义、彼义”时，现出了某一种所知的相，这就是从所作业或者境这一分来安立名言的；如果思量“现在是由谁来了知”时认为是以自己的心来了知，便是从有境作者这一分来安立名言；认为我的心知道此义，以能领受这一分，将所领受的那一分以无二的方式明知而领受，则是从运作的方式这一分来安立名言。所以，这三分仅是从一个明知境相的识体上安立，并非别别的三（如三角形三顶点的三），而是无别的三。

如果你说具有这样能知、所知分的世间识也不允许安立，谁会承认有这样的情况？总而言之，你应详细思维，是不是在一个假立的识上可以安立不同的三分？虽然安立不同的三分，但不成为别别三体，这就是最关键处。如果你能认识，则“自”与“证”并不矛盾：三者没有别别体，所以称为“自”；有不同的三分，所以安立“证”。

仔细观察自己的心，当出现“我现在知道牙疼”的心时要想：感觉疼痛的心生起时，是不是呈现出一个牙疼的相？确实有！它很具体，是那种钻心的疼、是有一个所知的相，那么就从境这一分安立名言，把它叫做所领受或所证知。

再问：当我出现这钻心的牙疼时，谁是明知的作者呢？当然是当时的心！这样就可以从作者这一分安立名言，把它叫做能领受者或能证知者。

再问自己：这个心是以什么方式证知所境呢？

答：是以不二的方式。不是观众看电视那样的证知，也不是斧头劈柴那样的运作，那些都是心境对待的证知。我的是一种特殊的证知、是能证和所证无有别体或无二的方式。以能领受的心，证知了所领受的境，从运作的方式立名，称它为“自证”。像这种在自识上假立

不同的能知、所知两分，谁能说不合理呢？

再者如同梦境、眩翳显现、分别意前的总相也有现似蓝色相之识。对此思量，则以现起“蓝色之相”、“能取彼之识”、“以彼明知彼”此三者之相故，依次可分为所受、能受和领受三分，然而真实义中不应有此三者异体，唯是识自己现似蓝色之相故，成立自证。

作者在此引导学人悟入自证。世间之中明显有三类现相， 可以成立自证：一、 在梦境里；二、在眩翳的显现中；三、分别意前的总相，也会变现好似有一种蓝色相的识，对此“带蓝色相的识”去思量的话，心中也会现起三方面的相。

比如说梦中见到一片蓝天。实际当时除了第六意识，没有其他法。在该刹那的第六意识中带有一个蓝色的相，如果对识观察就会发现：这里既有蓝色的现相，又有当时领受蓝色的心，还有以心对蓝色的领受，一定有这三方面的相；如果没有蓝色的天空作为境相就不成为心，如果没有心识也不能明知蓝色的境相，如果没有当时心识的运作，也不能明了地证知蓝色。如是从正反两面确定，一个做梦的识上，依次可以分出所领受境、能领受识以及此识领受此境别别三分。

但是名言真实义当中，不应该有这三分异体，因为

是唯一的识显现出蓝色的相。识当下生起时就具有其境相，境相也有其明知者，而且还有识对其境相的明知，这三者其实并非别别独立的三个事体，以此缘故成立自证。其他眩翳显现和分别意识前的总相也都是如此。

譬如眩翳患者在自己的眼前见到一片蓝色，其实这并非识之外的蓝色，也不是脱开蓝相之外有一个独体识，而是识出现的同时就呈现了蓝色境相、明知它的识以及对它的明知，这三者本不可分。也就是一个识上具有三分体性，所以这种由眩翳变现蓝色相的识也是自证。

分别意前的总相譬如闭上眼睛在意识前浮现出一种蓝色。这肯定不是识外的境，因为当时生起识的时候，就带有此境相。在此意识上，既有所领受的蓝色，也有其能领受分，也有由识对蓝色的明知。虽然有此等不同的三分，但其实不是别别脱离的三个事体，只是分别识本身呈现出蓝色的相，因此成立是自证。

未如是知而以粗心向内观视“心如何自证自己”时，尚现不出所证、能证二者之故，何况成立所作、能作、运作三者异体？既连不同分也无别别故，遂认为“心如何自证呢？”即不能自证。

如果对方没有像这样认识到“一识三分”，只是以

粗略的心向内观察一下：我这个心怎么来证知自己呀？在心上怎么也看不到有能证、所证的不同两分，何况进一步成立能作、所作、作三者别别异体？既然连别别的不同分都没有，那怎么以心来自证自取？以“此”来证知“彼”的运作又怎么成立呢？所谓证知，不是一定要有相对待的能证和所证、并以此能证来证知彼所证吗？如是才可能有证的运作！既然分不出两分，就没办法成立自己证知。

斥曰：此心也太粗！对此，若有所证、能证异体，岂是自证？适成他证！凡有彼彼境相的一个识体上，有由世间名言假立的能作、所作、运作三分，唯是心粗之故，不知如何趣入观察。如何有的道理，如同上文所述。

驳斥：你的心太粗了！对于此“自证”的现象来说，如果有别别他体的所证和能证，就成为以所证之外的另一个心去证知，哪里还是自证呢？恰恰成为他证了！所以，所谓的自证决不是能所对待的“证”。然而，凡是有境相的一个心识自体上，有由世间名言假立的能作、所作、运作这三分，只是你心太粗的缘故，不晓得在一个识上怎么观察它的不同三分。其实，一个识上如何具有不同三分的道理，在上面已经做了很详细的解释。

总之，此自证实为现量成立，但被宗派观察染污而未生定解之故，只是不取自证的名字罢了。

总的来说，自证是各个人的心上现量成立的。但是如果心被宗派观察染污了，会一直认为没有自证，对自宗以上所说的这些道理反而产生疑惑、不生定解。

那些没学过各种宗派的世人，他无需别人教也不会怀疑“自己的心自己知道”。然而你经过了一些宗派观察的污染之后，就开始拒绝承许这些事实，并且还会带着一些非理的犹豫。从而在我宗谈到自证的时候，你不能接受、不能承认。

以此缘故，只不过是你学了宗派之后就非常排斥用“自证”这个词、只不过是不取自证的名字而已，其实“自证”是每个人心上都出现的现相。

亦即：如若内照细察而思量，于自心上所现的彼彼一切，不必前后轮番而自己明知，并无疑惑，此即是自证现量。

也就是说，你只要往内心观照细察而思量一下：在我心中显现的这一切，不必要前后轮番、当它正生起的时候，自己就能直接明知、没有任何疑惑，其实这就叫“自证现量”——无论心里起什么念头、有什么感受，

当时无需借助其他识，或者推理、譬喻等，自心是什么心就明知什么。

本来如此仍说无有自证，犹如手中持物竟说未持而诳语般，堪称稀奇！

心上的状况本来就是这样，心一旦生起自己就能证知、不会蒙蔽。可是你仍然说没有自证，就像手里拿着东西，还说没拿到那样，这也太稀奇了！也就是说，你的心生起时，自己都证知明了、不需要其他识再去证知、不需要延续到后后刹那，也不必借助另外的方式。但你还要矢口否认，说自己不证知，这也太固执了吧！

如此“虽现量成立其义，然不立彼名”亦有别例。

这种虽然现量成立意义，但一直不立名字的情况，也有一些特例。

即如：虽现见无有“共总”之牛，然胜论诸师以恶慧仍许牛上具有“共总”；

就像虽然现量见到根本没有什么“共总”的牛，但是胜论师还是以恶慧承许所有牛的本体上一定有一个“共总”。

所谓“共总”，其实是周遍在一切不同种类的牛上面的一个共相名言的“牛”。这里只是假立共相名言的

“牛”，而绝无“共总”牛的自体存在，因为任何青牛、白牛等身上都没有这样一个“共总”的牛。即使没有，胜论师竟然不承许没有而咬定说有。同样，对于自证如果你们也要做相反的承许，那就跟胜论师等是同一类型了——明明有的不承认、明明没有的偏偏承认，随你们的便吧！

受本是心识体性，以自证领受，然数论师等许为色体。

又像受本来是心的体性，是以自己的心证知而领受，但数论师等却承许受等是色法的体性。明明现量成立是自己的心领受到苦、乐，否则哪有什么苦、乐受？普通老百姓也知道，牙疼是自心感受到疼。所以，苦、乐受不可能是心外之法。自己的心忧伤、郁闷、兴奋、轻安等，不都是自己的心在领受吗？怎么会是心外的法？然而数论师却硬是不承认，说成是色法上存在。同样，现量中明明有的事件你不承认，也很稀奇。

如是，诸外道亦说不容有自证之故，名言中是否有自证乃以理成立之故，仅仅依教作破立无有意义。

如上所述的外道们也说不可能有自证。因此，判断名言中有没有自证，我们一定要用正理成立，仅仅以教

证作破立，没有什么意义。因为不仅是内道的教典中会说到“无有自证”，连外道也说“无有自证”。如果仅仅凭教而言，那是不是外道的教也成圣教了？所以说，这种破立没有意义。

应当就事论事，以正理去观察、衡量名言中到底有没有。也就是说，自他双方现在不谈教，唯一观察是否能以正理成立自证。如果能，那么名言中就不可否认；否则，说有自证也只是一种乱说。但现在自证是以正理成立，绝无名言量的违害，你们为什么偏不承认呢？

若说：既然以鼠咬中毒喻已明示“虽无自证然能生忆念”之理，为何不是名言中也破自证呢？即不可能是建立“胜义中虽无自证而有忆念”之理。如同被毒鼠咬时只领受其咬而未领受中毒，如是往昔能领受之心当时无有自领受，而后时有取往昔能取之领受心的相状，不是如此阐明吗？如是极为成立，即无有自证而能生忆念之理，非属名言不可。

对方说：既然《入行论·般若品》以鼠咬中毒的比喻明示了“虽然没有自证，也能生忆念”的道理，为什么不是名言中也破自证呢？这个譬喻不可能是在建立“胜义中没有自证，却有忆念”的道理。

论中的比喻讲到：过去被毒鼠咬的时候，只领受到

咬，没领受到中毒的情况；后来因为春雷震响、鼠毒发作，才忆念起往昔中毒。比喻中的“只领受鼠咬”指因位时所起的心识只领受到境相；“没有领受中毒”则指当时的识没有自领受。但是由于心境相连的缘故，后来忆念境的时候也能忆念到心，不是这样阐明的吗？这是极成立的事。也就是所说“没有自证仍然能生起忆念”，绝对是从名言上说的。

答：此立量方式看似为名言中遮自证，实际成为胜义中遮，名言中不可能有力遮。如何呢？

我们回答：这种立量方式看起来像是名言中否认自证，实际上是胜义中否认，因为名言中无法否认自证。那么为何说是在胜义中否认呢？以下具体解释。

即如同领受蓝色之识在众人前无诤而成立，彼取蓝色识在世间名言中也无第二领受之识，然以领受蓝色之力而得到“取蓝识”名称，如是后来忆念蓝色境时也应能忆起其有境——取蓝识，

首先我们观察名言中的一个心识：以取蓝识为例，当蓝色境相正显现时，一定有一个领受蓝色的识生起。比如当时作为观众，看见了面前幕布上的一片蓝色，大家都承认有领取此蓝色的心。

其次需要观察到：对于取蓝色的识，即使在世间名言当中也没有第二个识来领受它。也就是说，当“领受”事件发生时，除了一片蓝色和当时领取蓝色的心，没有其他。

在蓝色出现之后，不是没有知觉。不然就成了眼前漆黑的盲人，领取不到蓝色。按正常心识的情况来说，在蓝色境相出现时能分明地领取到它，也因此叫做“取蓝识”。此处所说“取蓝识”并非独自成立，而是观待蓝色的境成立，或者说在出现蓝色时才领取到蓝色。

由此应认识到，境和有境无法分离。它们是“天生的一对，地就的一双”，生来就是“连体婴儿”。从来没有离境的识，也不会有离识的境。也就是说，如果“眼识”前没有颜色、形状，实际就成了瞎子，因为没有领受到境相；另一方面，如果境相不是明知当中的境相，也就成了当时的心一无所知，能叫什么境相呢？如同全世界的人都没见过一个名叫“阿姆阿里”的世界，能说那是什么境相？以此应当领会到名言当中心和境无法分开。这两者作为一个名言事件的两分，是综合而出现、绝非单独显现。

再比如：幕布上起初什么也没有，后来出现了一种景象，现在问你：心识是不是观待此境相进行领取？领

取了某种境相，才安立它是什么有境，心是由取境相义来安名的。除此之外，不可能有不具境相的心。到底是什么观众，唯一根据所看的电影来取名，比如称为“《西游记》的观众”、“《白娘子传奇》的观众”、“《红楼梦》的观众”等等。正是因为领取到了特定的电影画面，才得到相应观众的名称。此中电影比喻境相，观众比喻心识。懂得了比喻，就知道给心取名为“取蓝识”，唯是因为它领取了蓝色；反之，脱离蓝色、独自成立的取蓝识绝对没有，如同没有不取画面的观众。

因此，未领取到境相，就无法简别、无从安立是何种识。正因为识领取到了色，才叫它“眼识”；领取到了声，又叫它“耳识”；领取到了味，就叫“舌识”等等。只要稍微反观一下，就能了知自己从早到晚的显现只有心与境，没有第三个法。心识一旦现起，当下只有一分境相、一分领取或明知（领受就是明知的意思）的心。

领会“取”字的涵义很关键。下面我们再开动想像力，把自己想像成电影院中的观众。现在幕布上呈现了一片蓝色，你领取到了吗？如果说没有领取到、眼前一片漆黑，那么这一刻就成了“瞎子”；又想像此时交响乐响起，声音传出的时候，你领取到了吗？如果说没有

领取到、耳边什么声音也没有，这一刻就又成了“聋子”；再问：这期间你的心识有领取境相吗？如果说没有，那只能判你为无情法了。无论何时何处，名言中只是以识了别境相；无论身处何地，都只有境相和对于境相的明知这两分。

其实，我们所谓的经历，都是在观一幕幕的轮回现场剧。而且这是六维的电影——色、声、香、味、触、法。影片有这六种影像，在眼识领取色的时候，它是一个立体的境相，其他声音等方面也是如此。总之，任何时处都有一个取境的识和所取的境相。这是一个综合现象上无法分离的两分，对此称为“心境相连”。

由此可知，因位心境相连的缘故，后来回忆起蓝色境时，也应当能回忆起它的有境——取蓝识。

比如我们回忆童年时玩泥巴，不但能忆起当时的场景，还能回忆当时的心情。这是因为当初发生时，境相和心识相连，或者说作为同一件事的两面。一旦显现，必定不是单独的境或孤立的心。事件是综合性，绝不可能有孤立境或心的情况，否则就没意思了。我们作为有情，总在上演心与境的综合剧，说“天天演电影、看电影”就是这个意思。

境上能呈现出形状、声音等相状，所以比较容易了

解；而心识是境相中的一种明知或者领取，它没有外现的形象，因此较难体会。

此处要点：所有的境相里都有有情当时的明知，而绝非漆黑一片；否则就并没有被心领取。以此原因，我们在回忆往昔境相的时候，也能回忆起当时的心。

又比如：某人回忆他坐牢时的铁窗生涯，不但忆起监狱中的生活情景，也忆起了当时阴暗的心情。可见当在监狱时心即与境相连，后来以缘起的力量，忆境的同时也能回忆当时的心。

即昔日领受时也仅仅是此境与有境二者，如今忆念时也唯是忆念与境相连的有境而已，此是按一个有情的相续而说故。

在往昔领受境时，只有境和有境，没有第三者；现在忆念的时候，也只是忆念跟境相连的有境而已。这是按照一个有情的相续来讲的。

这也仅是不观察时的世间名言的情形，此外若胜义中观察，领受及忆念都不成立。

上述也只是不观察时的世间名言情况。换言之，我们处在妄识的境界里，当下自己的心如何显现，就如是而说。但这种显现在胜义中并不成立，因为它只是错乱，

如同迷梦。也就是说，以错乱习气的力量，导致在心前分明妄现。所以，刚才所说只属于名言的范畴。

“名言”，是指真实当中不可得，除了假名之外，没有实义。所以，妄识一切的境界都被称为名言。就像迷梦中显现的一切都是虚妄、不具任何实义，梦中的一切也只是假名。这类法都叫做“名言”。

我们也是由最初一念迷乱，不断地现起后后。阿赖耶识无明系统中的所有事情，从无始至今所发生的一切全是虚妄，整个系统都叫做“名言”。名言中的究竟实相就是唯识，因为除了妄识变现之外，没有其他实义。

如上所说领受和忆念之事，在胜义中观察，必定都不成立。“领受”是像梦中吃糖般不可得。“忆念”是观待领受而起，也就不可得。所以，世间范畴里的一切法无不虚妄。领受和忆念可以代表凡夫一生的经历。更彻底地说，这表示从无始以来到今天所发生的一切轮回迷梦，都只是一个假名，毫无实义，故称“名言”。

但世人看不透这一点，总想用回忆来挽留过去，其实只是自作多情。他们不知道过去的领受是假的，现在的回忆也是一种无明病。实际并没有真的领受过什么，所以今天也不必回忆、不必想着过去的所爱和所恨！

上面说到的“领受”事件，我们去观察它时，要么

观察境和心的自体不可得，要么分成三时来观察，心在境前、心在境后或者心境同时，无论如何都无法成立。如果心境不同时，心存在的时候没有境，能有什么领受呢？如果心和境同时，前刹那两者都没有，后刹那两者同时生，没有任何关系，此心不是观待彼境而生，也就成为离境独有的心，哪有什么取境的内涵呢？所以识和境以及领受这三者都只是假立，真实中并没有领受，也没有忆念。

因此，以如此的立量方式，仅有有境取蓝识，在名言中也无有证知或领受彼的单独能取之体，成了如是遮止之义。

所以，这种立量的方式告诉我们，当时只有取蓝识在领受蓝色。即使在名言中也没有另外一个证知或领受它的能取识，更不用说胜义中。要否认的就是除识之外的能取，由此也就破除了谛实的自证。（下面会对此再做解释。）

对于心识当前现起的状况，应当非常确认的要点在于：心识如同观众，境相如同银幕上的影像，每次显现时都只有这么两个；而且两者观待而立，谁也脱不开谁，并没有第二个“观众”来观察那个“观众”。

设想：若是彼有境之外的独体识，亦非自证，而成以他识证他。此外需承许取识无穷等无量过失。故经部、唯识诸师中无有一人承许如此的“自证”，世间凡庸也不如是承许。因此，中观师做如是破斥应成无关。

假使对方想：如果承许识的证知者是彼有境识之外的另一识，那么这就不是自证，而成了以其他识来证知；而且如果说是由其他识来证知，那么第二个识仍然不能自证，还要由第三个识来证知第二识。这样一来，就有能取识无穷等无量过失。所以，在经部、唯识诸师中，没有人承许这种“自证”，世间凡庸也不这样承许。既然对方没这样承许，中观师还做这种破斥，就成了说东破西、毫无关系。

答：此是一极需明知的关要。如何呢？即若承许自证为谛实，则仅以无实假立者不堪为自证，且能作、所作、运作三者需由自体成立故，于彼所证——取蓝识需有独体能证的能取识，然无有此识。

我们回答：这是一个特别要明确了知的关要。

因为如果你承许自证是实法，那么只以一种无实假立不能作为自证。无实假立就是真实中没有，你们不会说自证只是这种假立。因此在以下的谈论中，并不涉及

假立的自证。

按照真实中的情况来抉择，所谓谛实的“自证”事件，具足实有“证知”的运作。由此具备能作、所作、运作三分，而且每一分都是以自体成立、非为假立。

设问：自证如果是真实，它有没有所证知的内容？这个内容是真的还是假的？如果你说真实中没有所知内容，那么再问：有没有能证知者？如果你说只是假立、真实中没有证知者，那么再问：有没有证知的运作？如果你说运作也是假立、真实中从没发生过，如此一来，所证、能证、证知全是假立，能叫做谛实的自证吗？

譬如一位观众在看电视，每刹那都在证知相应的电视画面。那么请问：真实中有此事件吗？首先，他所证的是什么？你说：经过观察，一无所有。其次，能证者观众的心识也一无所得；当时证知的运作，在观察之下也同样无法成立。这样哪里有真实的“证知”事件呢？

所以，如果说自证是真实事件，则无论所证、能证或者证知哪一分，都并非观待假立，而必须以自体成立，三者就成了三个不同的实体。因为所作、能作和运作不同，不能说所作就是能作等。如同斧头是能砍，树是所砍，如果说“能”就是“所”，则树应成斧头。以此类推，如果承许自证谛实，应成“能证”、“所证”、“证知”

是异体法。

如此一来，所证知的对象是取蓝识，能证者就是之外的另一实体识。但是不必说胜义，即使名言中也只是一境一识，没有第二个识。如同按照一位有情相续而言，当场只有一个“观众”在看“电影”（“电影”比喻所证知的事。“电影”前有一个“观众”，比喻当时的心。），除此之外，并没有第二个观众去观察那位观众。也就是，没有一个他体的证知者来证知当时的识。因此无法成立胜义中谛实的自证。也就是说，如果承许谛实的自证，则在所证的取蓝识实体之外，必须另有一个实体识来证明它。但没有此识的缘故，不成立谛实的自证。

即：若观察“自作用于自体转”所施设之义，彼不可得故。若不可得，则说“自证”也仅成名言，而不成胜义。

如果你去观察真实中“自己的作用在自体上运转”的含义，绝对得不到。因为谛实的自证识是独一的法，分不出能证和所证两分，也就得不到“自证”的运作。或者说，独一的识上，永远没有以自己为对象、自己的作用又在自身上运转等。

如果得不到“证知”的运作，那么所谓自证也只成名言、不成胜义。因此，所谓“自证识”只是名言中虚

假的显现。抉择至此，我们会开始意识到，一切心识都是虚妄。名言的心要就是自证。如果观察到自证无法成立，就能确认自证识是虚妄的法，同时发现从无始到今天的一切以自证识为中心的所有呈现，都是全体虚妄。弥勒菩萨也在《辨法法性论》中用虚妄分别来揭示有法的体性，指出轮回的一切除了自心分别之外，没有任何实义。

而若有独体识，自证也不应理。如此的自证在名言中亦无，对方也不承许。

假使在所证的取蓝识之外，另有其他识来证知它，那也不能说这就是自证。因为明明是他证，哪里是自证呢？如此以他体识来证知的“自证”，不但在胜义中没有，即使名言中也没有。或者说按当时显现的状况来衡量，就只有一个“画面”、一个“观众”，并没有第二个观众来观察此观众。“他体的识来证知此识”是对方唯识师也不敢承许的观点。

小结：

对方唯识师说到有谛实的自证：只有曾经领受的事，后来才有对它的忆念，如果识没有真正领受到自己，那么后来有忆念就不合理了。因此以之后的忆念，就成立先前的识有自证。现在，我们顺着对方的立论来说：

如果你承许有真实的自证，那么必然在此识之外有另一识来证知它。也就是正当显现时，不但有识取境相，而且还有识之外的另一识在取它。但事实上，没有第二个识。

鼠毒的比喻是说，不必要另一识去证知彼识，还是能起忆念。在名言中只有境和心二法相连。就一位有情而言，每刹那的生活永远只是一境和一心。“境”即如同所观的一幕电影，“心”则充当观众，在一个相续的同一时刻绝对没有第二个观众。正因为心境相连的缘故，后来忆念境时也能忆念起心。也就是说，后面能生起忆念的原因是当时有现场领受，而在领受境相的心识之外，并没有第二个识来证知此识。

在比喻中，当时只领受到被咬、没领受到中毒，但因为被咬和中毒之间关联，所以在想起被咬时，也能回忆起当时中毒。当时只有“咬”和“毒”相连，没有其他法来领受毒。

同理，在事件发生时，只有蓝色的境和取蓝识相连，此外并没有第二个识来证知取蓝识。然以蓝境和取蓝识相连的缘故，后来忆念蓝境的同时，也能忆念起取蓝识。但是，如果对方安立自证谛实，则无论所证、能证都须以自体成立，因而必是实体。此时取蓝识作为所证的实

法，能证知它的一定是之外的另一独体识，但这种他体能证者不但胜义中，即使名言中也不存在。由此可知，自证谛实决不成立。

如是，仅是就“遮谛实自证”这一点，对于说“二取空之识为谛实”的宗派陈述所害重点，

中观论里破自证是在什么要害上破？用一句话来说，即对方以自证来证成实有二取空的识，中观师驳“能立等同所立不成”，也就是无有谛实自证的缘故，“实有二取空的识”不成立！

只有把握住这一要点，才开始信入不但色法是空性，心识也是空性（此处心识指六识或八识）。这是我们彻底信解空性的一个极关键处。一旦对识也信解为空性，就很容易全盘信入空性。

所以应成派不遗余力、非常郑重地破自证，并不是在名言而是在胜义上破，一切火力都集中在否认“二取空的识为谛实”这个大重点上，对唯识师建立的“二取虚假，但二取空的识谛实”观点极力破除。一旦攻破实事宗的最后一道屏障，就抉择到万法自空；但在名言中，一切法的心中心要就是“自证”，此以现量和正理成立，无法否认。如果能认识到这两点，那么学习《自证抉要》就真正“抉”到“要”了。

即："识的能立——自证"与"所立——自明之识"二者唯除假立外，真实中观察此假立之义，丝毫不成，唯是以此理而抉择。

对方唯识师（指部分唯识师）以自明的识或者谛实依他起识作为所立的宗义。他们说，境相唯一由识变现，所以没有识外的境，也就没有境外的能取识，所谓的二取唯是虚妄。但是，无有二取的依他起识却是实法。

我们问：是谁证知它实有呢？是由它自己证知，还是由另一个识证知？你不能说"没有谁证知过，就是有嘛！"在辩论场合这样说，会招来哄堂大笑。没有被证明过的事，怎么能立宗呢？证知"依他起识实有"只有自证和他证两种方式。他证是你方所不承许的，因为这会犯下证知者无穷等过失，所以你宗一定说"以自证成立有依他起识"。但通过观察发现，自证除了假立之外，丝毫不成立。以能立的自证无法成立，所立的"依他起识实有"也就不成立，即"能立等同所立不成"。唯是以这一正理来做抉择。

与此同类，其他论中所说的遮自证之理，都应如是了知。

懂得了以上这一要点，其他《中观庄严论》等当中所说的自证，也都是同样的道理。

学习《自证抉要》得到这一要点，再看其他论就易于通达；否则，有可能学得越多越糊涂，因为理不清楚、不知道要点在哪里。

因此，思维剑等比喻，虽名言中剑也不能自割，但仅仅以此不决定所喻之义在名言中亦无，如以石女儿等比喻瓶等无生。

到这里，也许我们会想：比喻中的剑不能自割，不但是胜义中不成立，名言中剑也不能自割。所以自证不但在胜义中不成立，名言中也应不存在。

其实，虽然剑在名言中也不能割自己，但不能以此就说“自证在名言中也无有”。比如，用石女儿来比喻瓶子无生，不能因为比喻中的石女儿在名言中也没有，就说瓶子在名言中也无有。比喻只是表达一分相似，不能把比喻的方方面面都搬过来对应在意义上。

不然，名言中也应成无有“自心现量知自心”。下文当述此理。

不然的话，不必说胜义，应成连名言中也没有“自心现量知自心”，这个过失就大了。如此一来，我们都搞不懂自己在生起什么样的心和感受等。就像土石那样，自己还不能证知自己，要由第二者等来证知，又怎

么能算是有情呢?

因此，所谓的自证义观察时真实中不成立，而依某个遮遣分假立为自证，这样做不仅无损于应成派，且有如妙药般的利益。

所以，所谓的自证在以理观察下根本不成立真实，在名言中也只是依于某个遮遣分(它遮遣了无心的色法自己不能明知这一点）而假立为自证。也就是说，色法生起的时候，自己不能明知，需要别的法来证知自己;而心法生起的时候，不需要其他法、自己就能明知。从"遮遣了由他证知"或"心识生起时不是在自前隐蔽"这一点，假立为"自证"。

这样承许，根本无损于应成派，而且有像妙药一样的利益。自宗应成派不会因为承许自证，就觉得不体面或者破坏了宗轨，这根本是两码事。正由于真实中一无成立，它是假立的法，才能够非常应理地安立这种名言。

为何呢?

为什么呢? 应成派的宗风是:胜义当中没有任何承认。因此，在随圣者后得位宣说世俗名言时，他很豁达，就随顺世间来承许。世间有什么痛、有什么痒、有什么变、有什么知，他就按你所感知到的那样去承认或不作

否认。因为住于名言范畴的世人错乱识前无欺有此现象和体性。对于世俗中各种名言的假立，应成派无不合理地一直在说，世俗当中是假法生假法、假法立假法。

如同所谓“罗睺罗之头”，即承许罗睺罗往昔被截断的头，以饮甘露之力而不死，行走世间，实际对此并无头外的异体之身，然世间立如此名言。

譬如说到“罗睺罗之头”，这句话不能在胜义中去观察。罗睺罗的身体上有个头，其实不是这边有个头，那边有个总体的身跟它相对。然而，我们会说“罗睺罗身体上有个头”或“罗睺罗的头断掉了还有个身体”，好像头跟身体是两个东西。实际并没有头之外他体的身体。

头是支分，身体是有支，并非脱开来的两个法。不然就成了在身体外还有个头跟它相对，但这并不成立。因此在世间名言里，“罗睺罗身体上面的头”的说法仅为假立。

又如“石磨之身”等支与有支的名言。

又像“石磨的身躯”等，石磨是有支，身躯这一部分是它的支分。所谓有支的石磨和它支分的身躯，并不是分开的两个他体法——不是离开支分之外，单独有一

个有支。

虽然真实中没有别别两体，但并不等于名言中不能安立别别的两分。这些话实际上是要说，名言中同一个识上可以安立能、所、证三分。就石磨而言，可以安立它上面同时存在有支和支两分，但又不是脱开支独立存在一个有支，因为这不是像东山和西山那样他体的两个法。

也就是，名言当中一个自证识上可以安立不同的三分——所取的是哪一分、能取的是哪一分、证知是哪一分，但不会成为别别三体，所以不会招来他证等的过失。由此在一个识上可以安立“自”和“证”：没有别别三体，所以是“自”；可以立别别的三分，所以有“证”。

就像所说的石磨之身，石磨和它的身躯是一个本体，不是有支和支别别他体。然而在这一个本体上，可以立出支和有支不同的两分。因为在名言的假法上可以这么假立。

此等唯是假名安立，然世间前可立“所作”与“能作”名言，此是具德月称不共所许之故。

胜义之中不能成立“所作”和“能作”别别两体；然而世间名言中，可以安立“所作”、“能作”两分。

比方说，我的心在思维，能作是心，所作是它思维

的作业。名言中可以立两分，但胜义中绝对没有这别别的两分。如果一定要胜义中立，就应成在心之外有个思维作用，或者在思维之外有个作者的心。其实，正思维的时候这两者分不开，虽然是一个心，却能安立能作、所作两分。又比如我的口唱歌时，能唱是口，所唱是歌，当我唱“阿、阿、阿”的时候，只是不同的两分，不是不同的两体。虽然没有不同的两体，却可以立不同的两分。

由此可知，胜义中一无所得，世间中都是依他生、依他立，是一对一对的缘起法。既然全是假立、谁也脱不开谁，就永远没有一个孤独的事物。

立如是名言既可行，立“自证”名言亦无不可，

我们再慢慢地来跟自己的心商量一下：如上并非有别别两种东西，都能安立能作、所作，那么在一个识上为何不能立“自证”呢？

因为能够立出能证、所证、证知三分，而且又是在一个识上，你说说看，为什么不能立自证的名言呢？你为什么对于自证这么仇恨？一听到自证，就不愿意承认，要让它的名字从世间消失？不必如此！即使承许也并不是不合理的事！

连世间祖辈也有像“现见而领受瓶等”那样，由于“自心明显领受的无欺觉受”而共许承认此“自心知自心”故。

我们的祖辈也有像“目前现见而领受了瓶子的境相”那样，对于“自己明显领受的无欺觉受”，大家都共许而承认“我的心自己知道”。

比如有些人说，我是个坏人，我知道自己的心很坏；或者有些人说，我知道自己的心是清白的，我没有造什么罪。像这些，不必要学什么教派，也根本不需要经过什么复杂的观察，谁都承认知道自己。从祖辈一代一代下来，没有一个人不承认这件事。他们说，就像我清楚地看到眼前的瓶子这样，我看自己的心同样很清楚。人们都能够直接谈自己的心，谈到自己内心感受的时候，自己当下就能确认、可以直接说出，并不需要经过他证。

比如朋友问你：“现在心情怎么样？”你肯定能直接说出来。这时候，你对自己的心很明知，不必通过第二个证知者，也不必以理推断、不必借助其他的实验或数理逻辑，或者别人的打卦、推算、神通等而测知，一切都不必要。因为自己起什么心当下明现在自己心里，从来不被遮蔽。所以，连世间祖辈都承认“自己的心自己知道”，为什么现在不可以立“自证”的名言？

以此《入中论》云："何故能领受境识，此他性念非我许，故能忆念是我见，此复是依世言说。"同样可说："何故乐等觉受外，此他取识非我许，故能自证是我见，此复是依世言说。"即按照随顺世间、不观察仅就名言而论，承许自证于此宗也极适合。

所以，《入中论》说，由于我们不承许离开先前能领受境的心识，另有后来他性独立自成的忆念心，因为他性的法应成别别无关。如果他性能生就有"一切生一切"的过失，或者张三能够忆念李四心里发生的事。所以，能忆念"当时我见到了什么"，这唯一是随顺世间名言而说。

也就是如果对方承许识是实法，由于先前的领受识是个实法，后位的忆念识也是个实法，这就成了他生，必然招来"一切生一切"的过失等。如此以理破除之后，就会明白所谓"忆念"也不是真实中成立。说"我能够回忆那时候是我见到的"等等仅是依随世间名言。

同样，为什么说"真实中没有自证，仅仅是按照名言来说的"呢？因为在乐等觉受外的他体的能取识，并不是我们所承许。如果对方说自证是一个真实的法，那么在此自证识上必然就有所证境、能证识、证知三个实法，且它们都以自体而成就。这又必然要承许所证知的

对象——能领受境相的识是一个实法，在此能取识之外还有一个他体的识在证知它，但这种自证是无法安立的。因此，所谓“自证”在真实中不成立。凡是说到我能够自己证知“当时见了”，也都是随顺世间名言的说法。所以，在不观察的情况下，只按照名言中的状况，怎么显现就怎么说话，以这种方式承许自证，对于应成派极其合适。

也就是如此承许符合应成派的规则。应成派在抉择胜义时非常究竟，什么都不承认，正相合于“一切都不是”的离戏大空性。所以在依随圣者后得位宣说世间名言时，只是随顺他方所许，并非自方有什么承许。他方世间面前如是显现的法，在应成派看来，真实当中了不可得。所以世间怎么说我就随顺那么说，在这之外不再花心思做很多建立。

假设应成派大师走入世俗的圈子里，对于人们老老实实说的这些事，他不怎么计较。人们说：“大师，我们心里好苦！”他说：“是的！是的！”你说：“我的心自己知道。”他说：“我同意。”你说：“我现在有如何如何的感官享受。”他说：“是的！是的！”，一切都“是的是的”。其实他心里知道这些了不可得、人们都在做梦，你们说怎么样就怎么样吧。这正适合应成派的作风。

相比之下，其他有执著的实事宗派，在抉择实相时还分什么二谛，表现得就没这么豁达、宽阔、自在，因为心里毕竟还执著某法是真实。再看应成派，在胜义中他就闭上了嘴，闭上了眼；但名言中，他是不断地点头。其实他自己没有丝毫承许，真实契合了空性；如果你很执著，偏要认为某种法是真实，那就以固执而不能彻底放下。但应成派的作风，处处对世间法都是一种最省心的随顺。世间法是如何显现的，他不会过分计较，因为知道这些全是假立，我也随你们说就可以。如果他走到人间来，人间的一套规则是什么样，他也会按照这样来说；如果到天界去，天界又是另一套观念，他也会说："就按你们天上这样来承许吧！"；如果别人问应成派大师："你自身怎么样？"他会说："我这里什么也没有。"

所以，名言中承许假立的自证，不但不会损失应成派的风度，而且特别合适。

如《大乘密严经》云："种种显现即自心，诸有情之自性二，外内及于一切时，似为能所而安住，是以自心见自心，然诸凡夫不知此……"

以下再引经续作证明。比如《大乘密严经》里说到：种种显现就是你的心，而不是在你心外。但是有情都认为显现与心是两个，一直抱持"心境对立，能所分离"

的看法。

其实，所谓外部世界和内在根身的对立，只是自己的谬见而已。因为不了解唯识，一直都认为在我这样一个渺小的人之外，还有无边广阔的世界，那里有无数天体、各种物质。这就有“外”，也有一个小小的“内”；实际本无内外，是众生自己分别出来内外。一切时似乎表现为“能所分离”而安住；实际是一切时处都以自己的心见自己的心，并没有另外的东西。

所以，如果真正明白了自证，它就作为名言中安立一切现象的依据。所有见闻觉知到的东西都不离开自心，都是作为心证知的种种境相；而心中不明了的事，根本就不现前。所以，所谓面前的种种境相，根本就不是什么心外独立的法，说到底只是心呈现的相。

但是，凡夫人不了解，他们固执地认为在心外有很多独立的境界与心无关，即使心灭了，世界还是存在、演变着。正因认为心外有世界、有人生的追求，所以凡夫心就一直往外攀缘、驰求，妄想在外面求取到真实的意义。比如认为我要在这个世界上赢得我的地位、财富，要打造我的辉煌等。一个个就像贪婪的海盗认为心外有一个海岛、岛上有无数金银财宝，一定要劫取到它们。世间凡夫都是这样纷纷向外驰求，每一个人都想像着怎么来实现自己的野心，因此也不断地采取行动，这一切

都来源于心外有境的错认。

《胜乐密续》等续部亦云："非尘故自证。"

不但在显教经中，密续里也这样说：你所生的心不像泥巴和石头那样不能明了自己的状况，你的心不是无心的外尘法。所以，无论何种心生起，都是自己明知。不然当下生起时什么都证知不到，那不就是石头等吗？

如果说当下生起的心一无所知，只有后来才知道，或只有通过别人来证知，有这种事吗？如果有，那么无论别人再怎么说，对于此心而言，还是什么体验都没有。只要心生起，它不现前体验就必定是一片茫然。只要当下的一个个心念都是茫然，那还有什么明知？能叫做心吗？因此以"非微尘体性"这一点，就能成立自己明知自己的心。

因为只有两种情况：要么此法自身不明知，就像外在的钢筋或水泥混凝土，冷冷冰冰、一片死寂；要么有心，这明显的心或者贪婪、或者善良……一切心生起时全都是明了现前的体性。

如果你不承许心明知自己，当它一生起就是一片茫然、每刹那心都是一片茫然，也就不能证明自己有什么心、有什么有情的现相。所以，以"非尘体性"的缘故，心决定明知自己。

不然，应成派诸随持者是承许自心现量知自心，抑或不知？若许为知，是自明而知，还是所应知之识与能知异体而知？

到这里就不客气了。如果随顺世间名言的时候，你们还不承许自心自证的话，那么对于自诩为应成派随持者的你们，现在我要提问：就你当下生起的这念心，你自己是现量知道，还是不知道？如果说不知道，那你肯定是石头之类；如果说知道，我再问：你说自己的心自己明知，是指本身明了而证知呢？还是要由一个自相续的其他识来证知呢？

若是前者，则成自证；若为后者，是需由与所应知之识同时的他识而知，还是由其后生起的余识而知？

如果是前者，那就是自证；如果是后者——当识生起时自己不能证知，要自相续中的其他识来证知，那么继续问：第二识是跟它同一时刻来证知它，还是在它之后现起而证知它呢？

若不同时，则于当前无境，岂是现量的状况？再者，外观识与内观识是否轮番生起等，都需安立。

以下对这两种情况一一做破斥：

如果你说不是同时，当后来的证知者生起的时候，所证的境已经灭尽了，怎么会是一个现量的状况呢？如

果不是现量又怎么能说证知呢？

如果你说能证知，而且不是同时，则外观识和内观识是不是轮番生起等等，有很多麻烦的事需要安立。因为前一刹那识生起时没有证知者，后一刹那才有证知者，而此证知者是向内证知前识的。当下还有一些证知色法、声音等外观的识，这时既有外观的识，又有内观的识，该如何安排呢？在当下一刹那到底何者先生起？如果在一刹那中，内观识和外观识不能够同生起，那就应该排一张顺序表了。当内观识正生起时，外观识没位置，就必须得排到下一次，然后内观识再接着排……。这样轮番排位置非常复杂，但我们的心识其实没这么复杂。

若同时，也有如是二心，以何者而知？如《入中论》云："未知云有亦非理。"

如果说所证识和能证识同时生起，那么两个心识到底怎么来了知呢？因为前一刹那什么也没有，后一刹那两识俱起，而且互不观待，即使没有第一识，也有第二识生起，则第二识怎么了知第一识呢？第二识又怎么叫做证知识呢？所谓能证知必定观待对象，然而同时生起的两个法根本互不观待。比方说必须观待子才能立母，但同时生起的两者，怎么成立母子关系呢？

就像《入中论》中说，你根本成立不了其他识证知它，还要说它有，说它如何如何，这不合理、也是说不过去的。

若对所有识，一一各有能取的其他识，则识应成无穷等，有无量过失。连一个单独能取的他识都不容有，何况多个，不须说故。

按你方观点，对于所有的识来说，每一个识都要第二识来证知它，而第二识自身也不能自证，又要由第三个识来证知它。以此类推，应成需要无穷个识来证知第一识。

先前说到，即使一个别体的识证知它都不成立，因为这样应成他证。何况说证知它的时候，需要无数的识作为证知者，就更加不成立了；而且这里又说，如果需要第二识来证知的话，应成能证识无穷无尽。如此一来，在第一识外有无穷个他体的识、有无数个无法成立的他证，因此永远无法成立证知第一识。

若无单独能取的他识，则如同眼睛能现见瓶等却无力自见般，自识在自前不明现后，对自心上所起的诸分别是否为彼彼，以现量不能如是得知。然而对自己起了何识不需观待因而自得决定，此是以何者呢？需观察后再说。

如是如果不是自明而知，又无有单独能取的他识，则无有自心现量知自心。那就像眼睛虽然能见瓶子等，但是见不到自己；自己的识在自身前完全不显现、对于自己心中正在起什么样的分别、是不是那样一种贪心或信心等等，根本无法现量证知，反而需要其他的比量才能知道，就成了很滑稽的事。

别人问你："是不是牙痛？"你回答："我还不知道。等会儿你们要做一个大型的实验，来证知一下我是不是牙痛。"人家问你："你爱不爱我？"你回答："我心里有没有爱？我现在还不太清楚。到底是不是很爱你？是爱得很深，还是不太爱，或者还有一点恨，现在我丝毫不知道。等会儿我们实验室会对我进行检查。"无论问你什么，你都说："我自己的心现在不知道，到底起没起，或者起了什么，我不太清楚。"这会让人觉得很不可理喻。

但事实上是，自己起了什么心识，不必要运用推理、当下就现在心中，自己明了证知而决定。观待理由，就是要用比量来推知。但我们无论起什么识，不必要推理自己直接能知道，不然就没办法发言。比如人家问："你什么感受？什么心情？当时生了什么样的心？"被询问或调查时，你都只能说："我无法确认到底是不是。我

必须通过推理、观察、实验，才能决定我现在起的到底是什么心。”这种事不必要，也从未出现过。

到底是以什么而发生自己的明了证知呢？那是因为心识生起时，它的体性就是自明，它不是石头。所以，你还是需要对此再三观察之后再下结论，请勿不经任何观察，就很武断地说名言中没有自证。

若思维后说：不必如此过细观察。

如果想过之后说：咱们是应成派，不必要这么太详细观察，你有点过虑了吧？

驳斥：对此“以自己知不知自心”的提问，纵然应成派论师也应答复，而且问“如何知之相”时，也应回答故。

这种事情还叫过分吗？这是一个基本常识。对于自己的心自己知不知道的问题，纵然是应成派的大师们，也应当回答。而且问到自心自知是怎样知的情形，到底是自证的方式，还是自相续中其他的识来证知自心？你都应当做出回答。

若无自证，则成自识与他识的知相无别等，并非不需遮遣。

如果没有自证的话，那对自己识的证知和对其他识

的证知情形就没有差别了。因为对其他识的证知，自己没有办法直接去明了它，或者忆念它，只有通过侧敲旁击、察颜观色、比量类推，才能知道：今天他肯定起了嗔心，你看脸上黑黑的，那种凶凶的样子，眼睛瞪瞪的，牙齿咬咬的，说话恨恨的，定是生了嗔心；你看你那个眼睛，肯定起了贪心等等。对于他识的了知，没办法亲领受，只能通过类推；如果自识现起时，自己没有亲领受，就也要通过类推才知道它怎么样。

所以，你所说的没有自证、对自识了知和对他识了知的情形没有差别等等，并不是不须遮遣，否则就成了名言中的错谬。基于不承许自证之上的种种方面都不符合名言的事实，即以此错谬因素，名言中的安立会出现各种错乱，所以一定要遮遣。

在我们世间名言的研究院里，一切都被研究得非常正确。这不承许自证的邪论一旦出来，我们研究员一定会把它遮遣掉，我们要维护名言中的真理。

即：佛教中成为开演名言理一切智者顶严如意宝的具德法称菩萨，如是做了观察，对于其所许心要的自证，名言中也如石女儿般遮遣的众人，对此应作如理回答。

佛教当中，开演名言正理的一切智者中的顶严，就是法称菩萨。在名言领域内他是当之无愧的泰斗，其他

人则是他的学生、学习他开创的一套正理、尊奉他为顶严，却没有能超过他的。谈论名言中的事，就要奉法称菩萨为圭臬。然而现在做观察之后，对于法称菩萨所承许的名言心要的自证，竟然说在名言中也等同石女儿一样。一概做否认的你们，应该对此做出如理的解释和回答。

这几乎是名言中的爆炸性事件：不但没有维护名言的心要，反而将此彻底否认。你们应当思维自己做了什么事？这是在名言的正理大厦中投放炸弹、投在名言的心要——自证上。自证一旦被炸毁，名言的整个正理大厦将全部倒塌。

这是什么原因？因为名言中发生的任何事，都是以心识明知或领受，一切事情只有呈现在心前才会被了知。否则如何能了知？所了知境就是自己的心。如果当下的心不是自证、在它现前时自己不能明知，也就是对自己当下的心根本不知道，怎么还能证知名言中的一切事件是此是彼呢？名言中一切比量都依据现量，而一切现量又依据自证现量。如果“自证现量”这个心要被否定，那么名言中的一切现象和规律都将无法建立，因为任何依据都没有了；然而正是因为存在自证，当下的心自己明知、知道心里的状况和心前的境相如何、现象和

规律又如何，由此就有了依据和种种破立。

譬如说，我的耳朵听到了什么，那是我的耳识。如果耳识本身不能明了，那么也就压根不知道耳识当下怎么取得声音。这样一来，在生命中所经历的一切事，都无法现量证知。由于无法证知，那么所谓的善恶、苦乐，所谓的心王、心所，所谓的善心、烦恼心等等，任何都无法成立。由心识不能明知的缘故，任何心中或心前的状况自己根本不知道。心识自身尚且茫然，更无法明知外境等，由此一切都将成为茫然。

现量如果无法成立，也就是对当下的境相完全不明了，又哪里有什么比量呢？因为比量要依靠现量才产生。

所以说自证是名言的心要，无论何时何处的何种显现，只有以自己的心证知，才承认有此显现。由此可知，在自证识之外，绝没有任何识外的境。如是以自证也就有力地证成了名言中一切法唯是识之体性，识外无境。

所谓识外的境，就是指脱开心识而独立存在的境。但是只要境不是被心证知，又怎么能知道它到底是什么呢？因此，在每位有情的遭遇里呈现的一切境相，一定要由自证才能成立、一切都是在自己自明的心识中显现；凡是自证识之外的境相，无一能够现前。如果尚且

没有了知，人们就更不可能凭空谈论什么。所以名言的在在处处都是自己的心识在明知自己的事。

现在对方正是在名言心要的自证上投掷了一颗炸弹，对方名言真理的大厦由此将全部倒塌。如果把名言之王法称菩萨所立心要的自证都破坏了，那么从此以后所有门徒都没有什么可以言说的。

仅凭口说："我等随持应成派之故，虽未说道理，然由宗派之力，唯立宗为'无自证'而成立"，如是说不合道理！

你仅仅说：我们是应成派的粉丝，我们不必说什么道理，"不承许任何法"就是我们宗派的作风。我们跟随应成宗派，一直恪守规矩，唯一立宗为无自证，就是这么成立的！

这种说法很不合理。不能因为你入了应成派，就像入了世间的团体那样。某个团体全部身刺老虎花纹，就由那种集体认同的力量，而立宗为身上刺老虎图案最好。但这样成立毫无道理。

世间很多人都说："因为我们这一派就是这样。"但我们是佛法的宗派，要用正理来说话。不应仅仅随持宗派、由宗派的势力决定"我们不承许有自证"，这没有任何说服力。

此外，若是由“能取分立为自证，然真实义中无有能作所作异体之故”，遂判为不合理，则名言中也应承许无有同体相属，即“自与自相属”和“自证自”情形相同故。

此外，如果提出“按能取这一分安立为自证的话，真实义中并没有这样的能证和所证别别”，因此名言中有自证是不合理的。那么同样，你们也应当在名言当中承许没有同体相属，因为“自和自相属”跟“自证自”的情况完全等同。

按对方观点，一个识上找不出能证和所证别别两体就不能安立，那我同样可以说，比如柱子和柱子上的红色也不是别别的两体，即不可能从柱子当中抽出柱子的红色，来跟柱子相对，但名言中不是同样立了“同体相属”吗?

若同体相属不合理，则你许二谛一体也应成名言中无有。

继续第二次发难：假使同体相属不应理，你们所承许的名言中二谛一体也应成无有。

对方说，真实中没有别别二体就不能安立；同样，以此类推，对方所说的“现空二谛一体”也不应成立。因为真实中并没有现和空分开的两体，不是空外有现、

现外有空，然而对方却承许了“一体两分”，即在一本体上有现、空不同的两分。由此可知，真实中没有别别两体，不代表名言中不能立“一体两分”。

再者，“以无有能所的智慧证境”也应成非理了，即：明明境与有境不现为“二”，“由彼亲证彼自体而转”或“于彼前现前彼”则决定不合理，应成等同故；

这是第三次发难：你们讲的以无二现的智慧来证得法界，也应成不合理了。因为真实胜义当中，能证的智慧和所证的法界不是别别两体，不是“能所对待”中有个智慧来证知对境的法界，否则怎么能称“无能所的智慧”？怎么能称“一真法界”呢？既然能所对待，怎么称做“绝待真心”呢？

然而名言中，对于“智慧和法界不二”却可以假立能所。也就是在完全现证的时候，法界没有遮障地明了现前，对此可以在名言中将法界立名为所证的境，将明知立为有境或心，这便是对没有能、所二体，假立一体两分。

如果按对方所说“真实中没有别别两体，名言中就不能安立”，那么对方所承许的“无有能所的智慧证得法界”也就不合理了。因为在真实当中，明明没有境和有境两体法，还要说“以彼智慧来证得彼自体而转”，

这与自证同样不合理；或者你说在智慧前现前了法界，也同样不合理，因为真实当中并没有分开的二分，怎么能说一者前现前另一者呢?

总之，真实中没有能、所两分，不代表名言中不能安立自证。无论是无能、所的智慧证知了法界境，或者智慧前现前了法界，或者自己的心自己证知等等，都是名言中可说的。

再者，如同对于“作用能在自体上运转”如何观察，也出现三分而不可能出现无分独一，因而说自证不合理般，如是对于无有能所的智慧如何观察，也不出现所取之相，其前若有取境相，则不现前“心离能所”故，也应如是。

再者，如同你们所说，针对“作用能在自体上运转”这一条无论怎么观察，也出现了三分——能作、所作和作，不可能是无分独一的缘故，不成自“证”，而成他证。那么同样，在“没有能所的智慧”上观察，怎么也不可能出现智慧之外的所取相。如果在智慧面前有一个另外的所取境相，就成为“能所对待”而无法现前“心离能所”。可见名言中“智慧证知法界”和“心识自证”的说法是同等情形。

按照对方说法，胜义中分不出别别之体就不能安立

自证的话，那么也不应当安立“无二智慧证知法界”了。因为胜义当中在能证的智慧外，根本没有所证的境，即不存在智慧和法界别别两体。由此是不是不应在名言中安立智慧自证法界呢？先前你们对我方做破斥的理由是：胜义中在一个自证识上无法得到能作和所作两体的缘故，因此不能承许自证知；那么你们所说的“智慧证知法界”也不应承许，道理完全相同。

阿赖耶也如此，应成派不需承许，然不见名言中遮彼之理，胜义中遮止则不必说。然此理就不广说了。

以上《自证抉要》的内容，说到了胜义之中自证不可得。这段内容会让我们深刻地了解空性、了解一切依他起识都没有自性。如果认为它实有，能立是什么？怎么证知它？以自证或他证都不成为真正的能立根据。所以，胜义中没有自证识。但名言中无欺存在并可以如实地安立，这就是所谓自证的关要。

阿赖耶识也是如此，应成派不需要承许它，因为应成派所做的事情就是，无论对方说真实中有什么成立或承许，他都会一概地发出应成什么过失。在他这里只有“应成”两字，你说什么过来，他就说应成什么过失，以此遮止一切戏论；但在随顺世间时，众生在颠倒错乱里是怎么想、怎么变现，他不着重做破斥和安立。

所以，虽然应成派在胜义中不需要承认阿赖耶，但对于名言中建立阿赖耶，不可能有遮破的道理。胜义中遮止阿赖耶自然不必讲，名言中不遮遣阿赖耶的理由，此处暂时不做广说。

颂曰：

随净佛语琉璃须弥王，依止诚谛理之风行力，
牵引破立之光围绕日，显此释教四洲成庄严。

最后以喻义相合的偈颂说明我们怎样才能弘扬圣教。

好比依止须弥山王，以风运行的力量牵引着光辉环绕的日轮，之后显明天下四大部洲的一切万物而成为庄严；

要说的意义是什么呢？就是我们一直要随佛的语言不能离开，还要依止诚谛理的运行力量，就能牵引出围绕着破立之光的智慧日轮，由此照明佛教领域中各种教法的真实义，使之成为世间庄严。

其中第一句是说，要依止圣教；第二句是说，要依止正理。“风行”是指明自己要发起观察抉择的心，以它运行的力量，能牵引出心中的智慧。智慧被各种破立的光辉围绕，不断地发出光芒。因为一旦正理在心中运行的时候，对于“是非邪正”能不断地发出抉择的慧光。

错的明见为错而予以破斥；对的也明见为对而如实建立。从而把一切错谬全部破除、把一切真理全部建立起来，佛教的真实义由此显得非常清晰。教法中的一切垢染、一切迷暗全部被清除，本来的法义明确、清楚地显现在自心前，就是见到了正法的庄严。任何佛法都这样如实地诠释胜义、世俗二谛的真实义，因此众生才看到释迦一代圣教的无比庄严。